

Les apocryphes syriaques

Collection ÉTUDES SYRIAQUES

Direction

ALAIN DESREUMAUX
FRANÇOISE BRIQUEL CHATONNET
MURIEL DEBIÉ

Comité scientifique

BERNARD FLUSIN
DOMINIQUE GONNET
FLORENCE JULLIEN
BERNARD OUTTIER
MARIE-JOSEPH PIERRE
ANDREA SCHMIDT
CLAUDE VIBERT
MILAD ZEIN

Volumes parus

1 - *Les Inscriptions syriaques*
édité par F. Briquel Chatonnet, M. Debié, A. Desreumaux, Paris, 2004.

2 - *Les Apocryphes syriaques*
édité par M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien, F. Jullien, Paris, 2005.

En préparation

3 - *Les Liturgies syriaques* (parution prévue en 2006).

ÉTUDES SYRIAQUES

2

Les apocryphes syriaques

Volume édité par

M. DEBIÉ, A. DESREUMAUX,
C. JULLIEN ET F. JULLIEN

GEUTHNER



Photo de couverture : La Dormition de la Vierge
(évangélaire syriaque orthodoxe de Midyat, f. 289v)
Collection Gabriel Millet, fonds Jules Leroy,
École pratique des hautes études, Section des Sciences religieuses, Paris

© 2005, S.N. LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.
12, rue Vavin, 75006 Paris

ISBN 2-7053-3771-7

Tous droits réservés

Conception de la couverture : Vincent Castevert

En hommage à Michel VAN ESBROECK

Remerciements

La table ronde à l'origine de ce volume a été organisée avec le soutien du ministère des Affaires étrangères (Direction de la coopération scientifique, universitaire et de la recherche), du Laboratoire des études sémitiques anciennes (CNRS – Collège de France – Université Paris IV), de l'Institut de recherches et d'histoire des textes (CNRS), du GDR 2135 Textes pour l'histoire de l'Antiquité tardive (CNRS) et de la Fondation Pierre Mendès-France.

Notre vive gratitude va à Madame Dominique Couson-Desreumaux, de la photothèque Gabriel Millet (École pratique des hautes études, Section des Sciences religieuses, Paris) qui nous a procuré la photo de couverture et qui a participé à la relecture des épreuves.

PRÉFACE

LES APOCRYPHES SYRIAQUES

HISTOIRE PASSÉE ET FUTURE

Bernard OUTTIER

CNRS, Villejuif

Président de l'Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne

Puisqu'il me revient d'introduire ce volume consacré aux apocryphes syriaques, je voudrais simplement vous soumettre quelques réflexions autour du thème qui m'a été proposé : les apocryphes syriaques, genre et histoire.

Les apocryphes syriaques : un genre littéraire ?

Et d'abord, de quoi parlerons-nous ? D'apocryphes syriaques ? Assurément ; mais pas seulement. Il me semble, en effet, que nous aurons bien le droit de parler aussi d'apocryphes *en* syriaque. N'est-ce pas déjà faire entendre ici que nous sommes face à un univers littéraire très riche et varié ?

Assurément, il y a bien des *apocryphes syriaques*, fondateurs même de l'apostolicité d'Églises : pensons à la *Doctrine d'Addaï*¹ pour Édesse et aux *Actes de Mār Māri*² pour l'Orient — ces derniers s'appuyant d'ailleurs sur la précédente, du moins dans leur forme actuellement connue.

Il y a aussi des *apocryphes en syriaque*, traduits, parfois très anciennement, d'autres langues, comme les *Psaumes de Salomon*, traduits du grec, non sans référence au modèle hébreu.

1. DESREUMAUX 1993.

2. JULLIEN et JULLIEN 2001.

Signalons aussi qu'il y a des cas pour lesquels le consensus n'est pas encore définitivement acquis : il en va ainsi pour les *Odes de Salomon*³ pour lesquelles on ne sait dans quel sens se sont faites les traductions : nous avons du copte, du grec et du syriaque.

Voilà donc déjà une raison suffisante pour que les genres littéraires des apocryphes syriaques soient variés. On peut en conséquence dire tout de suite qu'il n'y a pas un genre littéraire apocryphe — pas plus dans la littérature syriaque que dans les autres littératures chrétiennes. Ce serait trop simple, d'ailleurs, pour pouvoir représenter adéquatement la richesse de la vie spirituelle et de ses traductions littéraires. Du reste, n'entendrons-nous pas parler ici même, d'évangiles, de récits biographiques et hagiographiques, d'apocalypses, d'actes d'apôtres, de genres vétéro-testamentaires, de littérature canonique et théologique ?

Bref, ne serait-il pas plus simple d'essayer de trouver un genre littéraire dans lequel nous ne connaissons pas d'apocryphe, syriaque ou en syriaque ?

Faisons donc notre deuil des textes apocryphes comme catégorie littéraire.

Histoire passée

Que dire, alors ? Faut-il reprendre les distinctions d'Eusèbe de Césarée dans son *Histoire ecclésiastique* entre livres reçus par la tradition de l'Église, les livres non reçus, mais dont se servent la plupart des fils de l'Église, et les livres hérétiques qui sont, eux, à rejeter ?

Il pourrait du moins être intéressant de regarder à ce sujet la très ancienne traduction syriaque de ce texte⁴. En *H.E.* III, 25, 6, la tradition, παράδοσις est traduite par : ܡܬܬܢܐ ܕܡܠܟܐ, la règle de l'Église ; par contre, en IV, 22, 9, les apocryphes hérétiques ἀποκρύφα sont simplement des ܡܬܬܢܐ, des révélations — une autre révélation, l'Apocalypse de Jean, on le sait, n'a pas été reçue tout de suite dans le « canon », chez les Syriacs non plus.

Il faut signaler ici, pour l'histoire du vocabulaire, que le mot ܡܬܬܢܐ, « 'pwqrwp' » emprunt direct au grec, se trouve dans les *Lettres festales* de saint Athanase d'Alexandrie traduites en syriaque et d'ailleurs, jusqu'à preuve du contraire, ne se trouve guère que là.

Mais la vision étroite d'un « canon », prônée par saint Athanase, ne prévaudra pas en milieu syriaque — un milieu d'ailleurs très divers, tant

3. PIERRE 1994.

4. WRIGHT et MCLEAN 1898, 1975².

par son implantation géographique que par ses choix théologiques. La littérature apocryphe fleurira jusqu'à la fin de la grande période littéraire syriaque au XIII^e siècle— je pense notamment ici au *Livre de l'abeille*, dans lequel Salomon de Bassora a recueilli tant de traditions.

Histoire future

Quels chantiers se présentent-ils en ce domaine ? Il me semble que trois grands inventaires seraient à établir :

— 1. une description de tous les manuscrits syriaques comportant des textes apocryphes. Le contexte de la transmission est évidemment très important et très révélateur : pour ne prendre qu'un seul exemple, on trouve dans un même manuscrit le *Nouveau Testament* (haqléen) et les deux *Épîtres* de Clément de Rome. De tels cas abondent.

— 2. un recensement de tous les textes apocryphes connus en syriaque. Les deux *Claues apocryphorum* n'ont pas eu la prétention d'être complètes pour le syriaque ; de plus, la division entre apocryphes de l'Ancien Testament et apocryphes du Nouveau Testament est totalement inadéquate. Pour ne donner ici qu'un seul exemple, celui des *Vies des prophètes* (liées d'ailleurs aux *Vies d'apôtres*) : l'attribution à saint Épiphané, traditionnelle, garde en sa faveur de très bons arguments.

— 3. un recueil rassemblant les témoignages relatifs à l'utilisation des textes ou traditions apocryphes par les écrivains syriaques. Dès saint Ephrem, la moisson est possible, Sahdona-Martyrius est une vraie mine. Mais c'est un immense chantier qui ne pourra être réalisé que par une ou plusieurs équipes.

Je crois qu'Alain Desreumaux s'était proposé de réaliser un recensement recouvrant nos deux premiers points, et que le travail est commencé. Je le répète, il s'agit ici de grands chantiers. Mais y a-t-il vraiment d'autres manières de renouveler scientifiquement et fructueusement les approches du « mystère apocryphe » ?

Il devrait être clair, en tout cas, que ces textes pseudépigraphes, rattachés à un auteur biblique ou à un personnage de l'histoire sainte, sont tout-à-fait intégrés dans la littérature syriaque et, n'appartenant pas à un genre particulier, ils ont dès lors été soumis à tous les aléas communs de la réception et de la transmission. Ainsi par exemple, il semble que la *Troisième épître* de saint Paul aux *Corinthiens* ait fait partie du « canon » syriaque à la fin du IV^e siècle et au début du V^e, comme l'indique sa présence dans le *Commentaire des épîtres de saint Paul* attribué à saint

Ephrem en version arménienne. Mais le texte de ce commentaire est perdu en syriaque !

Cela me conduit à indiquer ici que l'histoire des apocryphes syriaques ne serait pas complète si elle ne comportait pas aussi un relevé relatif aux traditions linguistiques qui ont reçu du syriaque : arménien, iranien, arabe. Des textes peuvent y être conservés, qui sont perdus en syriaque, ou mal attestés, ou mal transmis.

En outre, les inventaires évoqués plus haut montreraient clairement : *et* la réception paisible des textes apocryphes en milieu syriaque *et* l'importance de ces textes dans tous les domaines de la pensée et de la théologie. L'historien sera attentif en particulier à noter la très longue durée sur laquelle s'étendent l'élaboration, la copie et l'usage des apocryphes syriaques.

Il reste bien des phénomènes qui doivent encore être éclairés, comme celui de la production d'une *Histoire de la bienheureuse Vierge Marie*, depuis le *Protévangile de Jacques* jusqu'au *Transitus*, et sa liaison avec des crispations monophysites (à Jérusalem ?). On a mieux mis en lumière le lien de la production d'*Apocalypses* avec les problèmes consécutifs à la conquête arabe.

Que conclure de ces quelques traits trop hâtivement tracés, sinon que nos textes n'ont surtout pas à être étudiés comme une sous-catégorie, douteuse doctrinalement et de faible qualité littéraire. Ils sont des témoins irremplaçables de la vie et de la tradition des Églises. Ils appartiennent au patrimoine des Églises de langue syriaque et, à travers elles, au patrimoine commun de l'humanité. Comme tels, ils méritent toute l'attention des historiens.

Bibliographie

- DESREUMAUX 1993 : Alain DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout (Apocryphes 3).
 JULLIEN et JULLIEN 2001 : Christelle JULLIEN et Florence JULLIEN, *Les Actes de Mari l'apôtre de la Mésopotamie*, Turnhout (Apocryphes 11).
 PIERRE 1994 : Marie-Joseph PIERRE, *Les Odes de Salomon*, Turnhout, (Apocryphes 4).
 WRIGHT et MCLEAN 1898, 1975² : William WRIGHT et Norman MCLEAN, *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphili, 265-339, Bishop of Caesarea*, Cambridge¹, Amsterdam².

DES RICHESSES PEU CONNUES : LES APOCRYPHES SYRIAQUES

Alain DESREUMAUX
CNRS, Paris

Dans aucune des aires culturelles du christianisme depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, n'a manqué le phénomène de la création et de la diffusion de textes appelés « apocryphes », c'est-à-dire, en grec, « cachés, secrets ». Mais la désignation et le classement de ces textes sont complexes, puisqu'ils dépendent d'instances à l'autorité variable, les auteurs et les « canons »¹ ecclésiastiques. Dans la littérature chrétienne, il y a au moins deux centaines d'œuvres que l'on peut appeler « apocryphes », mais la définition de ce vocable et le regroupement de textes dans cette catégorie posent de redoutables problèmes² et pas moins en syriaque qu'ailleurs.

Les apocryphes chrétiens sont soit anonymes, soit pseudépigraphes³. Les uns racontent de manière anonyme *l'histoire* (ܐܬܝܚܝܬܐ, en syriaque, ce terme est le plus fréquent) d'un personnage de l'Ancien ou du Nouveau Testament : par exemple, *Histoire de Joseph et Aséneth* ou les divers *Actes* d'apôtres ; les autres prétendent franchement avoir été écrits ou prononcés par un personnage de l'Ancien ou du Nouveau Testament : par exemple, *l'Apocalypse syriaque de Baruch* dans laquelle Baruch parle à la première personne, ou les *Vies de la Vierge* racontées par Jacques. Les procédés

1. On doit souligner que l'utilisation de ce mot au sens de liste officielle d'écrits autorisés n'apparaît pas avant le IV^e siècle.

2. JUNOD 1992.

3. La pseudépigraphie, selon l'excellente définition de F. Bovon et P. Geoltrain, est « le procédé d'écriture, courant dans l'Antiquité, consistant à faire circuler un ouvrage nouveau sous le nom d'une figure glorieuse du passé » (BOVON et GEOLTRAIN 1997, p. xxx).

d'énonciation et les intitulés sont d'ailleurs variés selon les genres et suivant les aléas de la transmission manuscrite. Le nom de Salomon n'apparaît jamais dans le texte de ses *Odes* ; il se trouve en revanche dans les intertitres de ses *Psaumes*. L'*Apocalypse syriaque de Baruch* commence à la troisième personne rapportant un discours divin pour enchaîner aussitôt sur un discours direct de Baruch. Dans la *Doctrine d'Addai*, les *Actes* de l'apôtre sont rassemblés, rédigés et présentés par un certain Laboubna, archiviste du roi Abgar soi-disant contemporain de Jésus.

Tous ces livres, de toute façon, se présentent sous le nom d'un personnage vétérotestamentaire ou néotestamentaire ou avec une autorité vétérotestamentaire ou néotestamentaire. Et si plusieurs d'entre eux n'ont connu qu'un usage limité, beaucoup ont joui d'une certaine autorité dans les Églises d'Orient et d'Occident, où ils circulent et sont recopiés. Dans les Églises syriaques en particulier, on en relève une liste remarquable puisqu'elle comprend environ une centaine de titres répertoriés dans au moins trois cents manuscrits entre le V^e et le XIX^e siècle.

Généralement peu exploitées, voire méconnues, les œuvres apocryphes chrétiennes appartiennent, ne l'oublions pas, à l'histoire du christianisme dès les origines, notamment dans ses relations avec le judaïsme et, ensuite, dans les représentations et les pratiques chrétiennes jusqu'à nos jours. Un certain nombre d'apocryphes juifs d'origine ont été traduits en syriaque, la plupart du temps à partir du grec. Les *Psaumes de Salomon*, qui ne semblent pas comporter d'interpolation chrétienne, ont été principalement traduits du grec, avec un « travail direct du syriaque sur la base hébraïque »⁴. Cependant, la plupart ont été remaniés dans un sens chrétien par leurs traducteurs ; c'est le cas du *Livre des Jubilées*, dont on ne possède que des fragments, traduits sur le texte grec dû à Épiphanes. Du côté des textes chrétiens, ce sont d'abord des textes grecs de la littérature chrétienne primitive qui ont été traduits et, plus tard non reconnus dans le canon, peuvent être comptés parmi les plus anciens apocryphes syriaques. C'est le cas de la deuxième *Épître de Clément* puisque celle-ci est pseudépigraphie.

C'est pourquoi, lorsqu'on donne une place, dans l'histoire du christianisme, à la littérature apocryphe syriaque, on rencontre des questions qui se posent à tous ceux qui étudient l'histoire et les littératures chrétiennes : canonicité, pseudépigraphie, authenticité, héritage juif et récupération chrétienne, traductions et créations, transmissions... On doit

4. DENIS et HAELEWYCK 2000, t. I, p. 517.

aussi affronter la question de la spécificité des cultures syriaques dans l'histoire du christianisme et, en général, dans l'histoire du Proche et du Moyen-Orient et même de l'Asie où ces cultures se sont manifestées : des apocryphes syriaques ont été traduits et remaniés en arménien et en arabe ; des fragments des *Actes de Pierre* traduits du syriaque en sogdien ont été retrouvés dans le Turfan⁵. Enfin, cela concerne encore l'histoire du développement des écrits chrétiens au cours des deux millénaires passés, jusques aujourd'hui : la *Vie syro-orientale de la Vierge*, élaborée vraisemblablement au XIII^e siècle à partir de diverses traditions antérieures, est connue dans sa copie du milieu du XVIII^e siècle en Azerbaïdjan iranien⁶ ; elle avait donné lieu à une rédaction longue considérablement augmentée à la fin du XVII^e siècle, sans doute à Alqosh⁷.

Les premières éditions d'apocryphes syriaques

Les grands textes apocryphes chrétiens en syriaque ont été édités et étudiés entre le milieu du XIX^e siècle et la fin de la Première Guerre mondiale, lorsque Français, Anglais et Allemands ont développé la philologie et la critique textuelle au service de l'histoire des origines chrétiennes et des institutions ecclésiales. La version syriaque des *Reconnaisances* et des *Homélies pseudo-clémentines* fut étudiée dès 1861 par Paul de Lagarde. Le premier éditeur de textes syriaques à s'intéresser à des textes apocryphes apostoliques fut William Cureton en 1864, dans son célèbre recueil de textes concernant le christianisme primitif à Édesse⁸. En 1865, le grand catalogueur de manuscrits britanniques, William Wright produisait ses *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament* consacrées aux Évangiles de l'Enfance et au *Transitus Mariae*, pour fournir en syriaque l'équivalent des *Evangelia apocrypha* et des *Acta apostolorum apocrypha* grecs de Constantin Tischendorf à qui l'ouvrage est dédié. Il poursuivait en 1871 par l'édition de tous les apocryphes apostoliques en syriaque connus dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, sous le titre *Apocryphal Acts of the Apostles*. L'orientaliste Ernest Alfred Wallis Budge a publié et traduit l'indispensable *Livre de l'Abeille* en 1886,

5. MÜLLER et LENTZ 1934, p. 528-531. Je remercie Xavier Tremblay d'avoir attiré mon attention sur ces textes.

6. DESREUMAUX 1994.

7. Édition du texte syriaque par BUDGE 1899, p. 3-153.

8. Il y effectue la première édition de la fameuse *Doctrine d'Addai* et de l'*Histoire de Simon Pierre dans la ville de Rome*.

puis le long texte de l'*Histoire syro-orientale de la Vierge* en 1899. À la même période, l'Étatsunien Isaac Hollister Hall, qui a rassemblé beaucoup de manuscrits, a publié des inédits de textes petits mais importants : *Lettre d'Abgar* en 1885, *Vies des Prophètes* en 1886, *Troisième lettre de Jésus-Christ sur le dimanche* en 1889, *Colloque de Moïse avec Dieu sur le mont Sinaï* en 1890. La fin du siècle voit la publication par le chaldéen Paul Bedjan, de 1890 à 1897, des six volumes des *Acta martyrum et sanctorum syriace* contenant plusieurs apocryphes apostoliques, volumes qui rendent encore des services, bien que les textes soient parfois modifiés et vocalisés par l'éditeur.

Au tournant du XX^e siècle, on doit des textes importants au patriarche Ephrem Ignace II Rahmani, très grand savant de l'Église syriaque, qui publiait en 1899 le texte du *Testamentum Domini*⁹ et plusieurs inédits de la bibliothèque de Charfeh au Liban, recueillis et traduits de 1904 à 1909 dans ses célèbres *Studia Syriaca*¹⁰. Puis il faut citer Alphonse Mingana pour ses travaux sur le Pseudo-Clément en 1914 et en 1917, et sur les *Odes de Salomon* en 1915, 1921, 1927. James Rendel Harris, riche collectionneur de manuscrits syriaques, se rendit célèbre pour l'édition de deux textes prestigieux, l'*Évangile des XII apôtres* en 1900 et les *Odes de Salomon* en 1915. On doit l'édition et la traduction française de nombreux textes apocryphes chrétiens à l'œuvre patiente de François Nau qui s'illustra avec la *Didaschalia apostolorum* en 1901-1902, 1912 et la *Sagesse d'Ahiqar* en 1909 et fut un prolifique éditeur et traducteur de textes dans la *Revue de l'Orient chrétien* publiée de 1896 à 1934¹¹. Agnes Smith Lewis, l'infatigable exploratrice de manuscrits syriaques du Sinaï, qui publia de nombreux textes bibliques et hagiographiques et qui édita en collaboration la *Sagesse d'Ahiqar* en 1898, nous fit connaître plusieurs textes apocryphes chrétiens, notamment dans ses *Apocrypha syriaca* en 1902 et ses *Acta mythologica apostolorum* en 1903 et 1904. En Allemagne, Anton Baumstark s'intéressa aux traditions sur les apôtres Pierre et Paul dans les Églises syriennes et provoqua une vive discussion de Paul Peeters en 1902. Ce dernier étudia aussi les traditions syriaques de l'Assomption de la Vierge en 1904 et présenta et traduisit l'*Évangile de l'Enfance* en 1924¹². C'est lui qui procura en 1910, l'instrument indispensable aux recherches hagiographiques au sein desquelles les apocryphes sont situés, la *Bibliographia hagiographica orientalis*.

9. RAHMANI 1899.

10. Cinq volumes, Charfeh, 1904-1909.

11. F. Nau y a publié des textes concernant les apôtres ainsi que Ahiqar.

12. MICHEL et PEETERS 1924.

Tous ces travaux demeurent des références et continuent d'être des outils essentiels de la recherche, d'autant plus que presque toutes les éditions critiques *majeures* sont encore à réaliser. Les articles, publications de textes et traductions d'apocryphes syriaques se sont multipliés dans la seconde moitié du XX^e siècle : la consultation des bibliographies est parlante. Il est juste de souligner à cette place que Michel van Esbroeck a notablement contribué aux études des apocryphes selon les méthodes des sciences hagiographiques en multipliant les passerelles entre les diverses traditions grecques, latines et orientales et en les mettant constamment en perspective dans l'histoire des idées et des institutions. Qu'un hommage ému lui soit rendu ici.

Aujourd'hui, il convient de poursuivre la tâche et d'établir des éditions critiques en syriaque les plus complètes possibles en tenant compte de tous les manuscrits disponibles et en situant l'histoire des textes syriaques à la lumière des nouvelles recherches sur les apocryphes chrétiens qui connaissent un regain depuis un quart de siècle.

La question du canon syriaque

Parler d'apocryphes, c'est affronter inévitablement la question du Canon¹³ et des canons scripturaires¹⁴, vaste et complexe question¹⁵. L'histoire des canons syriaques est connue dans ses grandes lignes ; cependant, de multiples études restent à effectuer dans toute la littérature syriaque pour connaître à quelle Écriture exactement on se référait dans les différentes Églises syriaques au cours de l'histoire.

Pour l'Ancien Testament hébreu et grec, le statut des divers textes est assez clair : nous pouvons considérer comme « apocryphes » les textes juifs qui ne sont ni « protocanoniques » (les textes bibliques en hébreu) ni

13. Entendons par là le concept de Canon scripturaire en général : catalogue des livres officiellement considérés comme inspirés ou faisant référence pour la pensée et les pratiques religieuses. Le colloque des Journées bibliques de Louvain sur les canons bibliques (AUWERS et DE JONGE 2003) est une mine d'informations et une source de réflexions.
14. L'historien ne peut que constater l'existence de canons scripturaires différents selon les Églises et selon les Pères et les auteurs ecclésiastiques : pour une présentation synthétique des canons bibliques dans les Églises orientales, voir un résumé par HAGE 1991.
15. On se référera à la récente et importante étude historique sur l'extension du Canon scripturaire aux premiers siècles par LE BOULLUEC 2004. Voir la bibliographie générale.

« deutérocanoniques » (les textes ajoutés dans la Bible grecque) et qui se présentent sous le nom de protagonistes bibliques : ce sont des « pseudépigraphes »¹⁶.

Il est en revanche moins simple de retracer l'histoire du canon de l'Ancien Testament syriaque¹⁷ dont les contours sont variables : la liste et l'ordre des livres canoniques en a beaucoup varié depuis le IV^e siècle, selon les auteurs. Le canon de Théodore de Mopsueste n'est pas le même que celui de Jacques d'Édesse ; celui de la *Peshitta* n'est pas le même que celui de la syro-hexaplaire.

Pour le Nouveau Testament, on sait que la *Peshitta* à laquelle les syro-orientaux sont toujours restés fidèles, ne comportait que vingt-deux livres, dont certaines péripécies étaient manquantes ou nettement différentes de celle du canon grec. Les révisions ultérieures le portèrent à vingt-sept (comme dans le canon d'Athanase¹⁸) dans la version dite philoxénienne au VI^e siècle, puis dans la version harqléenne¹⁹ au VII^e, mais avec des variantes, puisque le manuscrit de Cambridge daté de 1169 ap. J.-C., contenant la version harqléenne comprend aussi 1 et 2 *Clément* (placés après *Jude*), soit vingt-neuf livres. Tous les autres textes mis sous l'autorité d'un personnage du Nouveau Testament ou racontant son histoire peuvent être rangés dans la catégorie des apocryphes.

16. Les Églises protestantes ont considéré que l'Église catholique avait canonisé les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament pour des raisons dogmatiques, car ils venaient à l'appui de la doctrine des bonnes œuvres ; les protestants ont donc nommé « apocryphes » ce que les catholiques ont nommé « deutérocanoniques » ; quant aux livres ni proto ni deutérocanoniques, appelés « apocryphes » par les catholiques, les protestants les appellent « pseudépigraphes ». D'où les titres des recueils savants qui les présentent : *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (KAUTZSCH 1900) ; *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (CHARLES 1913) ; *The Old Testament Pseudepigrapha* (CHARLESWORTH 1983). Aujourd'hui le débat ne se présente plus de cette manière, d'où le titre du splendide ouvrage de DENIS 2000 : *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*. La *Syriac Bibliography* de S. P. Brock regroupe tous ces textes sous le vocable de « Pseudepigrapha », en deux classes, ceux de l'Ancien et ceux du Nouveau Testament.
17. Sur cette question, spécialement celle de la réception des apocalypses dans les Églises syriaques, voir ci-après l'article de M. Debié.
18. Athanase d'Alexandrie, dans sa *Lettre festale* 39 en 367 expose « la série des livres inscrits sur le catalogue officiel, transmis par la tradition, et reçus comme venant de Dieu. ». Voir JUNOD 1984, p. 141-142.
19. Sur ces deux versions, voir METZGER 1977, p. 65-74.

Apocryphes juifs et apocryphes chrétiens

Puisque les chrétientés syriaques n'ont pas seulement traduit l'Ancien Testament, mais qu'elles ont aussi traduit des textes juifs « apocryphes » c'est-à-dire mettant en scène des personnages de l'Ancien Testament sans appartenir au canon biblique, il est souvent difficile de cerner avec précision de quelle manière et sur quels points ils ont été remaniés par les traducteurs chrétiens, ce qui prête toujours à discussion. On ne peut évidemment pas les compter dans la même catégorie que les textes chrétiens écrits plus tard en syriaque sous une figure héritée du judaïsme, Esdras, par exemple.

C'est pourquoi les désignations traditionnelles « Apocryphes de l'Ancien Testament » par opposition à « Apocryphes du Nouveau Testament » ne paraissent pas les meilleures²⁰. Il vaut mieux effectuer une distinction entre « apocryphes chrétiens » et « apocryphes juifs », même si le personnage à qui est attribué le livre est un personnage de l'Ancien Testament. Par exemple, tandis que l'*Apocalypse syriaque de Baruch* (ou *2 Baruch*) a pour substrat une œuvre juive grecque (il n'en reste qu'un fragment) dont la version syriaque est la plus complète, l'*Apocalypse d'Esdras dans le désert avec son disciple Carpus sur le royaume des Arabes* est une composition chrétienne tardive. Il y a donc bien historiquement des catégories d'écrits apocryphes se rattachant de manières différentes au judaïsme et au christianisme et c'est cela qui importe, non le personnage testamentaire choisi pour mettre en œuvre les visées du texte²¹. Tandis que certaines compositions sont uniquement dues au christianisme et font partie seulement de l'histoire des littératures chrétiennes, des œuvres anciennes, juives d'origine, font l'objet de discussion : plusieurs savants ont soutenu que les *Odes de Salomon*, un beau texte poétique, mystérieux et difficile à interpréter, était juif ; actuellement, on penche plutôt pour une composition chrétienne, sans que rien de vraiment décisif ne s'impose²². D'autres textes sont très certainement d'origine juive, mais retravaillés et remaniés par un auteur chrétien syriaque. C'est le cas du *Testament d'Adam*²³.

20. Voir JUNOD 1992.

21. On constatera à ce sujet, dans le présent ouvrage, une différence de point de vue avec M. Debié, que je remercie vivement de la discussion stimulante que j'ai pu poursuivre avec elle, et à qui je dois beaucoup pour m'avoir aidé à corriger nombre d'imprécisions et même d'erreurs.

22. Voir PIERRE 1994.

23. Le chapitre de David Taylor dans ce volume fait excellentement le point sur ces textes.

Il est vrai que, dans le cas des apocryphes grecs, on pourra parler d'apocryphes juifs et d'apocryphes chrétiens puisqu'il y a des œuvres juives grecques, des traductions d'œuvres juives effectuées en grec par des chrétiens et des créations grecques chrétiennes, tandis qu'en syriaque, on n'a affaire qu'à des œuvres chrétiennes, puisque même celles qui sont d'origine juive n'existent en syriaque que par l'intermédiaire des traductions chrétiennes en grec. Ce dossier appartient à l'histoire des relations entre les chrétientés syriaques et le judaïsme. Il me paraissait important de souligner le rôle qu'y jouent les apocryphes.

Des débats en syriaque sur le canon et les apocryphes

En syriaque, on possède peu de témoins anciens qui fassent référence à des listes de livres canoniques²⁴ et il semble que peu d'écrivains – moins que chez les Pères grecs, en tout cas – aient explicitement élaboré une discussion sur le canon et sur le concept d'apocryphe.

Des témoins d'un débat ancien

La plus ancienne liste syriaque complète « des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'il faut recevoir » est certainement celle du canon 85 des *Canons apostoliques*, (à la fin du *Huitième livre des Constitutions apostoliques*), remontant à la fin du IV^e siècle et traduits en syriaque au moins au VII^e siècle²⁵, mais certainement connus avant. On peut penser que la notion de livres recommandés contre les « choses étrangères qui leur sont opposées », telle qu'elle apparaît au début des *Constitutions apostoliques*²⁶ était en usage dans les Églises syriaques. Or, la liste du canon 85 montre une grande différence avec la composition de la *Peshitta* dans ses plus anciens manuscrits : celle-ci comporte six livres en moins (2 *Pierre*, 2 et 3 *Jean*, *Jude*, 1 et 2 *Clément*). Il est intéressant de noter que le canon mentionne l'existence des *ordonnances* de Clément « en huit livres qu'ils ne faut pas lire en public devant tous à cause des secrets qu'ils contiennent. » C'est dire déjà la conscience d'une liste de livres reçus et de l'existence de livres « apocryphes » dont le statut est relatif, non pas à leur authenticité – puisque le canon les affirme envoyés par Clément aux évêques – mais à leur contenu et à leurs destinataires.

24. Sur les rapports entre les formes matérielles du livre et la notion de canon, voir BOGAERT 2003. Un travail reste à faire sur les stichométries dans les mss syriaques.

25. Voir ci-après le chapitre de H. Kaufhold.

26. *Constitutions apostoliques* VI, traduction NAU 1912, p. 28-29.

La première prise de position explicite en syriaque sur les livres canoniques et ceux qui ne le sont pas – moins précise que le canon 85, mais très stricte – se trouve dans la *Doctrine d'Addai*. L'apôtre d'Édesse y indique quels sont les textes que lisent ceux qu'il a associés à son ministère : « L'Ancien Testament et le Nouveau, les Prophètes, les Actes des apôtres » et, plus loin, il précise : « La Loi, les Prophètes, et l'Évangile que vous lisez chaque jour devant le peuple, les lettres de Paul que Simon Pierre nous a envoyées de Rome, les Actes des douze apôtres que Jean fils de Zébédée nous a envoyés d'Éphèse, lisez tous ces livres dans les églises du Christ. N'en lisez pas d'autres puisqu'il n'y a ensuite rien d'autre où soit écrite la doctrine que vous tenez : il n'y a que ces livres qui sont en votre possession avec la foi par laquelle vous avez été élus. »²⁷ Le récit, quand il parle de la prière, de l'office, précise, d'ailleurs de manière ambiguë, pour le Nouveau Testament : le *Diatessaron*. Ces discours se trouvent-ils dans la partie la plus ancienne de la *Doctrine d'Addai*, celle qu'on peut faire remonter au IV^e siècle et qui serait de peu postérieure à Ephrem et avant la fixation de la *Peshitta*²⁸ ?

Ainsi, comme dans l'ensemble des Églises chrétiennes, la situation en matière de « canon » des Écritures est fluctuante, sinon incertaine, et il ne faut pas se lasser de répéter que l'existence d'un canon bien délimité et fixé reste une vue dogmatique et théorique contraire aux faits. Ceux-ci montrent l'existence, aux marges d'un canon qui met des siècles à se fixer, de textes au statut incertain, mais lus, transmis et diversement utilisés. Il faudrait examiner tous les auteurs syriaques, lire Aphraate, Théodore de Mopsueste, Denys Bar Salibi, etc. Prenons seulement deux exemples qui constituent des étapes historiographiques.

Une autorité savante jacobite du VII^e siècle : Jacques d'Édesse

Jacques d'Édesse, comme philosophe et exégète, savant réviseur de la traduction syriaque de la Bible, est, au tournant du VIII^e siècle, un point de repère autorisé. Dans ses lettres, on trouve des informations sur ses conceptions à ce sujet. Il y a pour lui deux catégories d'écrits : les saintes Écritures d'un côté, et de l'autre « des histoires étrangères et superflues »²⁹. Celles-ci désignent manifestement des traditions légendaires. Cependant, il est

27. *Doctrine d'Addai* 88 (traduction DESREUMAUX 1993, p. 108)

28. Je n'en suis pas sûr : cela n'est pas le cas si l'on considère que le noyau le plus ancien est le texte syriaque utilisé par Eusèbe.

29. *Lettre sur la généalogie de la sainte Vierge* : voir NAU 1901, p. 525.

amené à reconnaître, pour l'Ancien Testament³⁰, l'existence de livres deutérocanoniques. Pour ceux-ci, il confronte la Huitième constitution de Clément, disciple de Pierre, et les saints docteurs Athanase, Basile, Grégoire, Amphiloque, Eusèbe de Césarée « et beaucoup d'autres ». Dans ses explications, on voit très clairement que la position de Jacques est alignée sur celle d'Athanase et des Pères grecs du IV^e siècle³¹ et on peut dire de son canon de l'Ancien Testament syriaque exactement ce qui est dit du canon grec : un Ancien Testament officiel correspondant à la Bible juive des LXX, à côté duquel se trouvent « les autres livres » (à savoir les deutérocanoniques selon une dénomination postérieure), moralement utiles³² et d'ailleurs utilisés depuis longtemps puisque Aphraate et Ephrem les citent.

Dans le cas du Nouveau Testament, il n'y a pour Jacques qu'une seule catégorie d'écrits « extérieurs », non utilisables, ceux-là. Ils correspondent manifestement à ce qui fut nommé « apocryphes ». Ceux-ci devaient s'apprécier par rapport au canon 85 auquel Jacques se réfère explicitement, canon auquel correspond le contenu de la version harqléenne.

Un théologien nestorien du XIII^e siècle

Un texte nestorien inédit intitulé les *Questions de Simon Kepha*³³ explique l'origine du levain eucharistique *malka* et de la corne baptismale en usage dans l'Église de l'Est. La narration des événements qui ont permis de recueillir le levain pour assurer, par l'intermédiaire de Mar Mari, l'authenticité de sa transmission jusqu'à nos jours, met en vedette Jean-Baptiste et les apôtres Jean et Thomas qui ont permis de recueillir de l'eau du Baptême, une parcelle du pain consacré à la Cène et un peu du sang du Christ. L'auteur fait appel explicitement à plusieurs autorités pour fonder cette histoire : Mar Ephrem dans la *Caverne des Trésors*³⁴, Chrysostome, Théodore³⁵ et des « écrits cachés », (ܡܬܬܬܝܒܝܢ ܡܬܬܬܝܒܝܢ, en syriaque l'expression traduit exactement « écrits apocryphes » puisque tel est le sens de l'expression grecque). Dans le cas présent, ces apocryphes

30. *Lettre à Jean le stylite* : voir NAU 1909, p. 428-429.

31. La position des Pères grecs est magistralement étudiée et exposée par Éric Junod dans KAESTLI et WERMELINGER 1984, p. 105-134.

32. Rufin, autour de 410, les appelle « ecclésiastiques » à cause de leur utilité.

33. Neuf manuscrits syro-orientaux dont le plus ancien est daté 1609 ap. J.-C. : voir A. DESREUMAUX, « L'eucharistie dans les traditions nestoriennes : les sources apocryphes du levain dit *malka* », à paraître. Ce texte fait actuellement l'objet d'un mémoire de maîtrise à l'Institut protestant de théologie de Paris.

34. Plusieurs manuscrits nomment Ephrem comme auteur de la *Carverne des Trésors*.

35. Il s'agit de Théodore de Mopsueste, l'« Interprète » par excellence.

témoins (qui ne sont hélas pas nommés) ne sont pas rejetés, mais concourent bel et bien à appuyer la démonstration que les pratiques sacramentaires de l'Église de l'Est sont d'origine apostolique, les apôtres les ayant reçues directement du Christ.

Authenticité n'est pas canonicité

Plusieurs manuscrits syriaques, le plus ancien du XIV^e siècle peut-être et les autres bien datés du XVIII^e siècle, conservent une démonstration théologique de l'authenticité de l'*Apocalypse de Paul*, sans pour cela vouloir en faire un livre du Nouveau Testament : dans la préface qui se trouve dans plusieurs manuscrits de l'*Apocalypse de Paul*, l'auteur, anonyme, défend l'authenticité de la *vision de Paul* et son importance puisqu'elle révèle les divers châtiments réservés aux pécheurs dans l'au-delà, mais il ne dit rien sur le statut canonique de cette *révélation*. Dans le cas présent, la question du statut canonique n'est pas en cause, mais l'authenticité de cette dernière compte davantage pour l'usage du texte. L'apocryphe n'est pas perçu ici comme pseudépigraphe, son authenticité est au contraire défendue et elle est gage de vérité de son contenu.

À quoi servent donc les apocryphes ? Une proposition de classement

Les remarques générales ci-dessus m'amènent à proposer d'organiser la présentation des œuvres apocryphes syriaques selon deux grandes catégories : les apocryphes chrétiens d'origine juive traduits en syriaque et les apocryphes chrétiens proprement dits. À l'intérieur de la première catégorie, il conviendra de rechercher les interpolations et les remaniements chrétiens opérés sur les textes juifs traduits.

Un rôle doctrinal et liturgique

Tous ces textes munis d'une certaine autorité, même discutée – précisément parce qu'ils sont revêtus d'une autorité sous le nom des personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament – jouent un rôle considérable dans l'expression théologique et dans les pratiques des Églises syriaques.

D'abord, ils représentent des conceptions largement répandues dans les communautés ; surtout, ils les organisent et les canalisent. Le premier groupe est celui des *Vies de la Vierge* et des *Évangiles de l'Enfance*. Traduisant des textes grecs (*Évangile du Pseudo-Thomas*), mais les développant largement, ils sont utilisés pour mettre en narration des concepts christologiques et de théologie, comme la conception virginale et l'Assomption. Les élaborations postérieures (*Vies de la Vierge en six*

livres) – jusqu'au moyen âge – (*Vie nestorienne de la Vierge*) sont des instruments de piété mariale, selon la conception d'une intercession particulière de la Vierge. Ces textes forment l'armature théologique des liturgies sur ces thèmes. On sera attentifs aux traits énonciatifs qui manifestent leur usage liturgique : adresses à l'assemblée, exhortations, calendriers de commémoration.

Le deuxième grand groupe d'apocryphes chrétiens concerne, on ne saurait s'en étonner, la Passion et la mort du Christ. Le texte majeur demeure celui des *Actes de Pilate* ou *Évangile de Nicodème*, œuvre fameuse à l'histoire très complexe remontant au IV^e siècle³⁶, dont la version syriaque de la rédaction grecque la plus ancienne nous est parvenue par plusieurs manuscrits médiévaux, assez peu d'ailleurs, si l'on songe que l'on connaît plus de cinq cents manuscrits de cette œuvre dans les langues chrétiennes anciennes. Il semble que cette traduction syriaque a été faite au plus tard au VIII^e siècle. *Les Actes de ce qui arriva à Notre-Seigneur Jésus-Christ sous Ponce Pilate, gouverneur de Judée*, attribuent la paternité du texte à Nicodème lui-même. Le texte raconte le procès et la Passion de Jésus, son Ascension et l'histoire de Joseph d'Arimathie. La version syriaque se singularise en déplaçant le prologue qui raconte la découverte du texte.

De nombreux autres textes apocryphes se sont intéressés à la Passion du Christ, à vrai dire au personnage de Pilate et à son destin. Beaucoup de ces récits semblent s'être construits autour de la problématique des responsabilités dans le procès et la mort de Jésus et des rôles des divers personnages impliqués : les dignitaires juifs, le peuple juif, certains notables juifs bienveillants ou neutres, Pilate, sa femme, les autorités romaines impériales.

L'*Anaphore* et la *Paradosis* (« punition ») de Pilate sont deux textes grecs qui peuvent remonter au VII^e siècle. La traduction syriaque se trouve dans un manuscrit du Sinaï, du XII^e-XIII^e siècle. Pilate écrit à Tibère, lui parle du complot juif contre Jésus et des événements de la Passion. L'empereur punit alors Pilate d'avoir provoqué l'obscurité sur toute la terre ; il l'interroge, bannit les juifs et fait décapiter Pilate. Le Ciel annonce que Pilate sera témoin lorsque le Christ jugera les douze tribus d'Israël lors de son second avènement.

Une constellation de textes divers se sont formés autour de cette histoire : *Réponse de Tibère à Pilate*, *Correspondance entre Pilate et Hérode*,

36. Voir DUBOIS 1991.

Correspondance de Pilate et de Lentulus. Des manuscrits syriaques contiennent les traductions de ces textes. Toutefois, une grande créativité s'est exercée en syriaque, qui a produit nombre de petits textes originaux³⁷ dans ce registre : *Lettre de Longin et d'Auguste*, *Lettre de Patrophile à Ursini*, *Lettre de Ponce Pilate à Claude César*, *Correspondance entre Théodore et Pilate* ; la *Lettre de Jacques, évêque de Jérusalem*, à *Quadratus* explique que les dignitaires juifs ont corrompu les gardes du tombeau du Christ et le bourreau, pour qu'ils ne disent pas la vérité. Pilate les a punis. La lettre fait état de la profession de foi chrétienne de légistes juifs et de l'attitude positive de Gamaliel.

Un troisième groupe est constitué par les apocryphes apostoliques. Il comporte deux types de textes : ceux qui répondent plutôt à des préoccupations institutionnelles, pour assurer la légitimité apostolique des Églises (c'est le cas de la *Doctrine d'Addai* et des *Actes de Mar Mari*³⁸) et ceux qui sont essentiellement hagiographiques (*Actes de Philippe*, *Actes d'André et Matthias*), théologiques ou moraux (*Actes de Thomas*), attachés à une commémoration liturgique (*Martyre de Luc*).

Cette autorité des textes apocryphes n'est pas formelle et, on l'a vu, elle est variable selon des critères d'authenticité et de contenu car elle correspond à une pratique dont l'importance dans la vie des Églises n'est pas minime. Par exemple, le patriarche Sévère d'Antioche, consacre toute une homélie à sainte Thècle, la disciple apocryphe de saint Paul. Les *Actes de Paul et Thècle* en syriaque, dont le plus ancien manuscrit connu est du VI^e siècle, ont continué à se diffuser jusqu'à l'époque moderne, comme en témoignent les manuscrits. Au début du VII^e siècle, l'évêque et écrivain syriaque Martyrius Sahdona utilise et cite les *Actes de Pierre* et les *Actes de Jean* comme *Écriture* ! Deux passages au moins de la *Doctrine d'Addai* sont utilisés, parmi diverses citations patristiques officielles, comme références doctrinales dans des débats théologiques syriaques, notamment sur la résurrection des morts, et la correspondance entre Abgar et Jésus est recopiée, en syriaque, jusqu'au XIX^e siècle ; on la trouve même à la suite des quatre Évangiles dans un manuscrit du XIV^e siècle conservé à Paris.

Les conceptions syriaques dans les textes et les figures apocryphes

La traduction en syriaque des écrits juifs « extérieurs » (*Apocalypse syriaque de Baruch*, *Histoire de Melkizedeq*, *Traité de Sem*), la reprise de textes très certainement d'origine juive, mais retravaillés et remaniés par

37. Voir ZEEGERS-VAN DER VORST 1983.

38. Je renvoie à la contribution de Florence Jullien dans ce volume.

un auteur chrétien syriaque (souvent à partir d'un remaniement grec) comme le *Testament d'Adam*, la création de textes sous le nom de personnages de l'Ancien Testament (*Odes de Salomon*, *Psaumes syriaques*) ainsi que les œuvres poétiques et mystiques placées sous le nom d'un personnage de l'Ancien Testament montrent la volonté de récupérer et de christianiser l'ensemble de l'histoire et de la piété juive, lues comme une annonce du Christ et de l'histoire chrétienne. Cette démarche typologique omniprésente dans les homélies et les commentaires syriaques est peut-être un trait marquant de la pensée syriaque et a donné naissance à des œuvres qui n'ont pas d'équivalent dans les autres aires culturelles du christianisme. L'un des textes les plus fameux de cette littérature apocryphe typologique est *La Caverne des trésors*, œuvre entièrement due à la créativité syriaque et si bien considérée qu'elle est attribuée à Ephrem par plusieurs manuscrits. *La Caverne des Trésors* a été diffusée par de nombreux manuscrits qui se répartissent en deux familles, la famille syro-occidentale et la famille syro-orientale. La démarche essentielle de cette composition abondante repose sur l'intuition que tous les événements de l'histoire de l'humanité depuis Adam, racontés dans la Bible, se justifient et s'expliquent par leur qualité prophétique : ils disposent, préparent et annoncent ceux de l'histoire du Christ et de l'Église : les présents apportés par les mages à la crèche sont les offrandes déposées auprès du corps d'Adam dans la caverne des trésors.

Cette intuition est si bien ancrée dans la théologie syriaque qu'elle a guidé la grande histoire rédigée par Salomon, évêque de Bassora (première moitié du XIII^e siècle), appelée *Le Livre de l'Abeille*. Celle-ci intègre substantiellement la *Caverne des Trésors* et l'élargit encore, en accumulant toutes les traditions que l'auteur a pu récupérer sur les grandes figures de l'Ancien et du Nouveau Testament, depuis la Création jusqu'à la fin des temps.

Et quand il faut donner sens aux événements choquants de l'histoire, aux bouleversements politiques, quand il faut répondre aux interrogations sur la destinée des peuples et à celle des individus, sur l'au-delà et la rétribution individuelle, c'est encore au procédé apocryphe que l'on fait appel, en confiant la responsabilité des visions et des révélations sur ces sujets mystérieux, à des personnages testamentaires : Esdras, Daniel, Paul.

Quant aux règles juridiques, à la discipline ecclésiastique et à la liturgie elle-même, on ressent le besoin de leur attribuer une origine incontestable, celle des apôtres. Là encore, la tâche de justifier les pratiques et les structures est confiée à des autorités de référence.

Il n'est donc pas étonnant de voir les représentations figurées exprimer des thèmes et des récits issus autant de textes apocryphes que des textes

canoniques. Des épisodes d'histoires apocryphes ont été mis en images et quelques-uns ont été conservés dans des représentations iconographiques. Ainsi dans le monastère des Syriens en Égypte, une peinture du dôme représente un épisode des *Actes d'André et Matthias* ; plusieurs manuscrits, des évangéliers, sont ornés de peintures, représentant surtout des Dormitions de la Vierge.

Les littératures apocryphes chrétiennes, l'histoire et la théologie

Chercher des informations historiques précises, dates, événements, dans les œuvres apocryphes, serait évidemment illusoire. Pourtant, la lecture de ces textes est pleine d'enseignements. De diverses façons, et qu'ils soient plus ou moins bien écrits, ces textes nous ont conservé des détails sur les milieux dans lesquels ils ont été élaborés, des conceptions sociales, des pratiques ecclésiales et surtout des idées théologiques pour lesquelles ils ont été produits et diffusés. Ils ne forment nullement un corpus, mais beaucoup d'entre eux laissent transparaître des liens qui témoignent de l'existence de grands thèmes répandus entre la Palestine, la Syrie et la Mésopotamie à l'époque romaine tardive et protobyzantine. On n'a pas suffisamment étudié la présence des mêmes personnages, anecdotes ou thèmes dans des textes aussi différents que la *Vie de la Vierge*, la *Doctrina de l'apôtre Addaï*, la *Doctrina de Simon Pierre dans la ville de Rome*, la *Lettre de Pilate à César*, l'*Évangile de Pierre*, la *Lettre de Pilate à Tibère*... La richesse des débats dans les Églises y est manifeste. La théologie du salut, la philosophie et la représentation de Dieu, la conception de l'au-delà, la foi en Jésus-Christ, en sa personne divine et humaine, la notion d'intercession des saints et la place de la Vierge dans l'Économie du salut donnent lieu à des discours et des prédications, et sont au cœur même de l'organisation des récits et des « histoires » qu'il faut apprendre à décrypter au-delà de leurs anecdotes. La préoccupation des communautés par rapport à leur environnement juif et païen s'y reflète, comme l'organisation de la vie chrétienne, l'attitude vis-à-vis des richesses, la vie conjugale, les pratiques de jeûne, l'ascèse, la vie monastique, les célébrations liturgiques, le culte des saints, l'héritage apostolique, les références scripturaires, les décisions juridiques.

Lire les œuvres apocryphes en syriaque, c'est entrer en contact avec ces témoignages de la recherche et de la créativité des communautés syriaques tout au long de leur histoire.

Une définition non pas impossible, mais risquée

Une stricte délimitation du canon et des textes extérieurs est difficile sinon impossible, puisque, nous l'avons vu, la liste des livres reçus comme Écriture dans les Églises syriaques a beaucoup varié. Elle incluait parfois des livres qui ont été utilisés par les autorités et ne sont plus guère utilisés aujourd'hui ni lus dans les liturgies, sans être pour autant rejetés, comme la *Lettre de Baruch* ou les *Épîtres de Clément* et, au contraire, elle refusait d'inclure des passages ou des livres qui sont aujourd'hui lus et utilisés dans les Églises, comme l'*Apocalypse de Jean*, par exemple. Cette situation est d'autant plus complexe que les listes de livres reçus officiellement, incluant des livres considérés aujourd'hui comme « apocryphes », sont souvent données par des textes eux-mêmes « apocryphes » : *Constitutions apostoliques*, *Doctrine d'Addaï*. L'effet de double miroir est alors embarrassant : à quels textes faut-il se fier et quels sont les « apocryphes » ? Ni le droit, ni l'histoire n'en donnent une réponse simple.

On voit qu'il est impossible de donner une définition consensuelle de ce que sont les textes de la littérature apocryphe chrétienne, pas plus en syriaque que dans les autres domaines de l'Orient chrétien et, pas moins en syriaque que dans les autres cultures, il est dangereux d'en donner une liste, d'en faire une catégorie de genre littéraire ou d'appartenance théologique : nous ne voulons pas constituer un « corpus de textes apocryphes ». Et pourtant, on sent bien qu'il y a une certaine quantité de textes qui n'ont été rangés — alors qu'ils auraient pu l'être — ni parmi les livres bibliques, ni parmi les œuvres hagiographiques, ni parmi les œuvres patristiques, ni parmi les ouvrages philosophiques ni théologiques ni mystiques, ni parmi les œuvres poétiques ou littéraires, tout en ayant souvent beaucoup de caractéristiques de toutes ces œuvres ; qui ne sont pas signés d'un écrivain chrétien connu, mais se placent sous la pseudonymie d'un personnage de l'Ancien ou du Nouveau Testament ou qui en racontent l'histoire ; qui ne possèdent pas de statut précis, mais qui servent souvent de référence et d'autorité implicite ou explicite aux pratiques des chrétiens et des communautés, dans la liturgie, dans l'iconographie, dans l'histoire, dans les croyances de la vie quotidienne.

Une suggestion herméneutique

Si ces traits dessinent une définition, c'est de manière négative. Doit-on en être gêné ? On pourrait en effet y voir une déconsidération qui n'ose s'avouer, pour des textes implicitement jaugés à l'aune d'une référence canonique garante, elle aussi inavouable, d'une prétendue orthodoxie : on

l'a vu, certaines prises de position sur le statut des textes s'expliquent par le jugement sur le contenu de ceux-ci³⁹. On peut, de manière très positive, y voir le reflet d'une situation herméneutique d'un grand intérêt et à prendre en considération dans l'histoire des religions, si l'on admet que ces textes occupent une fonction particulière – et à mes yeux, essentielle – dans la littérature chrétienne : ils manifestent que le Nouveau Testament n'est pas une Écriture, mais que les textes produits, relevant du témoignage, supposent à la fois une référence et une liberté d'interprétation (ce qui n'est pas le cas dans les « religions du Livre »). Les apocryphes manifestent cette liberté, en maintenant la référence, non pas aux Écrits, mais aux personnages, aux figures⁴⁰.

Bibliographie

- BUDGE 1886 : Ernest Alfred WALLIS BUDGE, *The Book of the Bee. The Syriac Text edited from the Manuscripts in London, Oxford, and Munich with an English Translation*, Oxford, Clarendon.
- BUDGE 1899 : Ernest Alfred WALLIS BUDGE, *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ*, London (Luzac's Semitic Texts).
- CHARLES 1913 : R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. I. *Apocrypha*, t. II. *Pseudepigrapha*, Oxford, Clarendon.
- CHARLESWORTH 1983 : James H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, t. I. *Apocalyptic Literature and Testaments*, London, Darton, Longman et Todd.
- DESREUMAUX 1993 : Alain DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout, Brepols (Apocryphes 3).
- MICHEL et PEETERS 1924 : Charles MICHEL, *Évangiles apocryphes*. I. *Protévangile de Jacques, Pseudo-Matthieu, Évangile de Thomas. Textes annotés et traduits par... Histoire de Joseph le Charpentier. Rédactions coptes et arabe traduites et annotées par Paul PEETERS*. II. *L'Évangile de l'enfance. Rédactions syriaques, arabe et arméniennes traduites et annotées par Paul PEETERS*, Paris (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, t. 13, 18).
- NAU 1901 : François NAU, « Lettre de Jacques d'Édesse sur la généalogie de la sainte Vierge », *Revue de l'Orient chrétien* 6, p. 512-531.
- NAU 1909 : François NAU, « Cinq lettres de Jacques d'Édesse à Jean le stylite (traduction et analyse) », *Revue de l'Orient chrétien* 14, p. 427-440.
39. L'article de DE JONGE sur le canon du Nouveau Testament dans AUWERS et DE JONGE 2003, p. 309-319 est important pour l'appréciation des critères de canonisation au cours de l'histoire, l'usage plus ou moins explicite des critères d'orthodoxie et donc la compréhension de la relativité idéologique des fluctuations des listes canoniques.
40. Cf. DESREUMAUX 1998 : « ... tout texte qui promeut son autorité grâce à une figure néotestamentaire, comme le fait tout apocryphe, exprime la pulsion référentielle du système religieux chrétien. » (p. 43).

- NAU 1912 : François NAU, *La Didascalie des douze apôtres*, Paris, Lethielleux (Ancienne littérature canonique syriaque I).
- RAHMANI 1899 : Ignace Ephrem RAHMANI (éd. et tr. latine), *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Mainz.
- WRIGHT 1865 : William WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament*, London, Williams and Nordgate.
- WRIGHT 1871 : William WRIGHT, *Apocryphal Acts of the Apostles, edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries with English Translations and notes*, vol. I *Syriac Texts*, vol. II *Translation*, London-Edinburgh, Williams and Norgate, 1871; réimpression Amsterdam, Philo Press, 1968.
- AUWERS et DE JONGE 2003 : J.-M. AUWERS et H. J. DE JONGE, *The Biblical Canons*, Leuven, University Press, (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium).
- P.-M. BOGAERT, « Aux origines de la fixation du canon : scriptoria, listes et titres », dans J.-M. AUWERS et H. J. DE JONGE (éds), *The Biblical Canons*, Leuven, 2003, p. 153-176.
- BOVON et GEOLTRAIN 1997 : François BOVON et Pierre GEOLTRAIN (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, NRF-Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- BROCK 1996 : Sebastian P. BROCK, *Syriac Studies. A classified Bibliography (1960-1990)*, Kaslik, Parole de l'Orient.
- DENIS 2000 : Albert-Marie DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique, Pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, t. I et II, Turnhout, Brepols.
- DESREUMAUX 1994 : Alain DESREUMAUX, « Un manuscrit syriaque de Téhéran contenant des apocryphes », *Apocrypha* 5, p. 137-164.
- DESREUMAUX 1998 : Alain DESREUMAUX, « Jésus et ses apocryphes », dans *Les vies de Jésus* (Graphè 7), Lille, p. 31-43.
- DUBOIS 1991 : Jean-Daniel DUBOIS, « Les « Actes de Pilate » au quatrième siècle, *Apocrypha* 2, *Le Champ des Apocryphes*, p. 85-98.
- HAGE 1991 : Wolfgang HAGE, art. « Canons bibliques », dans Julius ASSFALG et Paul KRÜGER (éds), *Petit dictionnaire de l'Orient chrétien*, Turnhout, Brepols, p. 82-85.
- JUNOD 1984 : Éric JUNOD, « La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Église grecque des quatre premiers siècles » dans KAESTLI et WERMELINGER 1984, p. 105-151.
- JUNOD 1992 : Éric JUNOD, « "Apocryphes du Nouveau Testament" : une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher », *Apocrypha* 3, p. 17-46.
- KAESTLI et WERMELINGER 1984 : Jean-Daniel KAESTLI et Otto WERMELINGER (éds), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, Labor et fides.
- KAUTZSCH 1900 : E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, t. I. *Die Apokryphen*, t. II. *Pseudepigraphen*, Tübingen, Mohr.
- LE BOULLUEC 2004 : Alain LE BOULLUEC, « Le problème de l'extension du Canon des Écritures aux premiers siècles », *Recherches de Sciences religieuses* 92, p. 45-87.
- METZGER 1977 : Bruce M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford, Clarendon.
- MÜLLER et LENTZ 1934 : F. W. K. MÜLLER et W. LENTZ, « Soghdische Texte II », *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaft zu Berlin*, Phil.-hist. Kl., p. 528-531.
- PEETERS 1950 : Paul PEETERS, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles (Subsidia Hagiographica 26).
- ZEEGERS-VAN DER VORST 1983 : N. ZEEGERS-VAN DER VORST, « Quatre pièces apocryphes néo-testamentaires en version syriaque », dans R. Lavenant (éd.), *III^e symposium syriacum 1980*, Roma.

QUAND LES APOCRYPHES SYRIAQUES RELISENT L'ANCIEN TESTAMENT

David G. K. TAYLOR
The Oriental Institute, Oxford

L'analyse des textes apocryphes syriaques, surtout des écritures anonymes ou pseudépigraphes qui visent soit à remplir les lacunes des récits de l'Ancien Testament, soit à résoudre des questions posées par les textes, soit à réécrire les textes pour présenter un autre récit, fait face à deux problèmes :

– En premier lieu, la nature des relations, des plus anciennes aux plus récentes, entre le christianisme syriaque et le judaïsme, ou plus simplement entre les écrivains syriaques et les sources juives ;

– deuxièmement, la multiplicité de voies par lesquelles les traditions apocryphes d'origine juive ont pu être transmises vers le christianisme.

Comme tout le monde le sait, pendant une période de quatre cents ans, au moins, nous disposons de preuves de communications assez importantes entre les chrétiens syriaques et les juifs¹, et d'un intérêt assez constant parmi les chrétiens pour ces traditions exégétiques qui concernaient l'Ancien Testament et qui n'étaient pas préservées dans les Écritures Saintes². Ainsi, les œuvres d'Ephrem, notamment ses *Homélies sur la Foi*³, montrent très clairement qu'il était préoccupé par les chrétiens qui continuaient à pratiquer des coutumes juives telles que la circoncision, le sabbat, et les grandes fêtes. Cette inquiétude pourrait expliquer en partie la violence de son attaque contre « l'odeur des juifs puants »⁴. En même

1. BROCK 1979 ; DRIJVERS 1985, et 1992 ; FIEY 1988 ; WEITZMAN 1999 ; TAYLOR *sous presse*.

2. BROCK 1979 ; VAN ROMPAY 1996 ; cf. STEMBERGER 1996.

3. *Sermones de Fide* 3.167-419 ; cf. DRIJVERS 1985.

4. *Carmina Nisibina* 67.14-17 ; cf. HAYMAN 1985, BENIN 1984.

temps, on peut remarquer l'influence importante des traditions exégétiques juives, surtout celles de la Haggadah chez Ephrem⁵ (par exemple, il connaît bien la tradition qui raconte que lorsque Caïn et Abel ont fait leurs sacrifices, il était évident que le Seigneur acceptait celui d'Abel, parce que le feu était descendu du Ciel et l'avait incinéré⁶. En plus, comme certains témoins rabbiniques, Ephrem fait une équivalence entre Melchisédech et Shem⁷). Dans l'Empire perse, on peut observer le même phénomène chez Aphrahat qui dialoguait avec des communautés juives, ou bien avec des chrétiens qui avaient préservé des croyances et pratiques juives, et qui répétaient des traditions exégétiques d'origine juive⁸.

On pourrait donc supposer que des rouleaux ou des manuscrits qui contenaient des apocryphes juifs avaient été transmis à des communautés chrétiennes syriaques, mais je vais argumenter ici qu'une telle hypothèse est erronée, que le processus de transmission est bien plus compliqué, et que ce processus se produit différemment selon les textes.

Il existe plusieurs mécanismes de transmission et de production de texte, dont je vais faire un court résumé :

1. Un apocryphe juif, écrit en hébreu ou en grec, arrive entre les mains d'un chrétien syriaque et il est traduit en syriaque.
2. Un apocryphe juif circule parmi des chrétiens hellénophones et l'une de leurs copies est traduite en syriaque.
3. Un apocryphe juif est cité par un écrivain hellénophone et cette citation est traduite plus tard en syriaque.
4. Un élément de la tradition apocryphe juive devient connu (de source orale ou écrite) par un écrivain chrétien syriaque et il est écrit en syriaque.
5. Un écrivain (ou bien une école) syriaque chrétien fait un recueil des éléments connus de la tradition apocryphe juive.
6. Un écrivain syriaque chrétien (connu ou anonyme) compose un nouvel apocryphe, suivant le style des apocryphes juifs.

Une fois entre les mains des chrétiens, par l'un de ces mécanismes de transmission, un texte apocryphe peut avoir subi une révision ou un élargissement purement chrétien⁹.

5. BROCK 1979 ; HIDAL 1974 ; KRONHOLM 1978.

6. *Comm. Gen.* III.3 ; cf. BROCK 1979, p. 225.

7. *Comm. Gen.* XI.2 ; cf. HIDAL 1974, p. 116-118 ; MCNAMARA 2000.

8. NEUSNER 1971 ; FUNK 1891.

9. Comme c'est le cas, par exemple, pour les *Testaments des douze patriarches* en grec.

En considérant les apocryphes syriaques qui relisent ou réécrivent le texte de l'Ancien Testament (c'est-à-dire, en éliminant de cette discussion les apocalypses et les autres œuvres attribuées aux prophètes de l'Ancien Testament qui sont examinées ailleurs dans ce volume), je voudrais souligner dès le début que parmi ceux que je connais, il en existe très peu qui, selon leurs éditeurs, auraient été copiés ou entièrement traduits d'une source juive¹⁰.

La désignation « apocryphe » du premier texte que je voudrais examiner, pourrait être mise en cause. Il s'agit d'une œuvre nommée *Les Vies des Prophètes* qui raconte les vies et les miracles de chacun de ceux-ci, et qui note soigneusement leurs lieux d'enterrement¹¹. Un grand nombre de ces traditions ont des parallèles dans la Haggadah juive.

Une version syriaque de cette œuvre a été produite, peut-être durant le cinquième siècle, et elle existe en plusieurs recensions. Elle peut être trouvée dans plusieurs manuscrits, bibliques et non-bibliques, et aussi dans la *Chronique* de Michel le Syrien (*in toto*) et dans un texte syriaque oriental, le *Livre de l'Abeille* (sous forme abrégée)¹². Cette œuvre a été éditée par Nestle, et une étude par Sebastian Brock de cette tradition syriaque paraîtra bientôt¹³. Jusqu'à récemment, on pensait que *Les Vies des Prophètes* était une œuvre juive du premier siècle après J.-C., et malgré quelques débats au sujet de la langue d'origine, il y a un consensus général pour le grec. Cependant, en 1995, David Satran a publié une recherche là-dessus, où il a suggéré que *Les Vies des Prophètes* étaient une composition chrétienne du quatrième ou du cinquième siècle¹⁴. Si cette hypothèse est acceptée par d'autres spécialistes, ce texte ne sera plus un exemple d'un texte apocryphe juif qui a été traduit en syriaque.

Le deuxième texte à discuter est le *Testament d'Adam*, un texte curieux, édité par Kmosko et Robinson¹⁵, qui est préservé dans huit manuscrits syriaques, dont le plus ancien date du neuvième siècle (BL Add. 14624). Ce texte fait partie d'un grand groupe d'apocryphes qui sont consacrés aux vies et œuvres d'Adam et Ève. Sa forme syriaque la plus ancienne contient trois sections ; la première fait la liste de chaque heure

10. Pour tous les textes qui suivent, voir les excellentes descriptions et bibliographies dans DENIS et HAELEWYCK 2000 ; pour beaucoup de ces textes, il y a des traductions et des notes dans CHARLESWORTH 1983, 1985 ; DUPONT-SOMMER et PHILONENKO 1987. BUNDY 1991 est utile pour la tradition syriaque.

11. SCHERMANN 1907 ; SCHWEMER 1995, 1996.

12. CERIANI 1874 ; BUDGE 1886 ; cf. HALL 1887.

13. NESTLE 1888, 1893 ; BROCK *sous presse*.

14. SATRAN 1995.

15. K MOSKO 1907 ; ROBINSON 1982 ; cf. REININK 1972 ; RENAN 1853.

de la nuit et des différentes louanges faites à Dieu par les créatures et par les éléments naturels (les eaux, les nuages, les herbes, etc.) ; la deuxième fait de même pour les heures de la journée ; la troisième section contient la prophétie d'Adam, racontée à Seth, qui concerne l'incarnation du Christ et la rédemption d'Adam, la mort d'Abel, et le Déluge. S'y ajoutent le témoignage de Seth sur la mort d'Adam et son enterrement et le dépôt du Testament dans la Caverne des Trésors. Les recensions plus tardives contiennent une section de plus, qui décrit la hiérarchie des anges.

Selon une source arménienne tardive¹⁶, le *Testament d'Adam* a été apporté en Arménie et y a été traduit vers 590 par des « nestoriens » de Syrie, et Robinson pense que la date de la composition de la version syriaque actuelle est antérieure au troisième siècle après J.-C.¹⁷ Parce que la prophétie d'Adam contient plusieurs éléments apocryphes d'origine juive – par exemple les traditions qui racontent la mort et l'enterrement d'Adam ; l'explication selon laquelle Caïn a tué Abel parce qu'il désirait sa sœur Lebeda ; l'identification du fruit interdit comme étant la figue¹⁸ – Robinson considère que quelques apocryphes juifs ont été recueillis et réédités par les éditeurs chrétiens (mais il constate aussi que la langue d'origine de cette œuvre était le syriaque). À mon avis, il semble plus raisonnable de suggérer que cette œuvre est de composition chrétienne et qu'elle a incorporé des éléments de la tradition apocryphe juive.

Un troisième exemple est l'*Histoire de Joseph et Aséneth*¹⁹. Il s'agit d'une œuvre juive, probablement composée en grec, peut-être en Égypte, entre le premier siècle avant J.-C. et le deuxième siècle de notre ère. C'est un roman de longueur comparable à l'évangile de Marc, et sa façon de raconter l'histoire est particulièrement impressionnante. Malgré le titre habituel, il s'agit de l'histoire d'Aséneth, la fille d'un prêtre égyptien ; quand le pharaon lui dit qu'il faut qu'elle se marie avec Joseph, elle refuse, ayant déjà refusé de se marier avec le fils du pharaon. Mais quand elle voit Joseph et tombe amoureuse de lui, c'est lui-même qui la refuse à cause de ses origines païennes. Après huit jours de jeûne et de pénitence, le chef des anges de Dieu lui dit qu'elle est née de nouveau et lui donne du miel à manger. Plus tard, le fils de Pharaon, aidé par Dan et Gad, frères de Joseph, essaie d'enlever et de tuer Aséneth, mais cette tentative échoue grâce à l'intervention de Dieu et des autres frères de Joseph.

16. Samuel d'Ani, XII^e siècle.

17. Le *Testament d'Adam* est cité dans un manuscrit du V^e siècle du *Transitus Mariae*, et il a certains éléments en commun avec l'*Apocalypse d'Élie* copte qui date du III^e siècle.

18. Cf. BROCK 1979, p. 227-229.

19. PHILONENKO 1968 ; BURCHARD 1985, 1996 ; KRAEMER 1998.

La traduction syriaque de ce texte n'est préservée que dans l'*Histoire ecclésiastique* attribuée à Zacharie le Rhéteur, une chronique syriaque occidentale de la fin du sixième siècle²⁰. Les manuscrits syriaques notent que cette histoire d'Aséneth a été traduite par Moïse d'Aggel, qui s'est servi d'un « ancien manuscrit grec » trouvé par un ami à Alep. Cette traduction assez libre a perdu presque trois chapitres. Néanmoins, ce texte est un véritable exemple d'un apocryphe traduit entièrement en syriaque – même si l'identité de l'original, juif ou chrétien, reste inconnue, faute de données.

Un point intéressant à noter : deux manuscrits syriaques du XIX^e siècle, Berlin 174 et Mingana 177²¹, contiennent aussi un autre texte, très court, qui raconte qu'Aséneth était fille de Dinah, sœur de Joseph, et que, quand elle était bébé, elle fut emmenée en Égypte par un aigle et posée sur l'autel du prêtre Pentephphar, qui l'a ensuite adoptée. Plusieurs spécialistes, y compris Philonenko, ont pensé qu'il s'agissait d'un reliquat assez important d'une légende juive ancienne à l'origine de l'histoire de Joseph et Aséneth, mais Burchard²² suggère qu'en fait il s'agit d'un développement secondaire du roman²³.

Un exemple du troisième mécanisme de transmission des textes apocryphes – c'est-à-dire lorsqu'une citation d'un apocryphe d'un écrivain grec est répétée en syriaque, sans aucune connaissance de l'œuvre originale en entier – est fourni par les extraits du *Livre des Jubilés* qui, parmi les « Écritures réécrites » juives de l'Ancien Testament, est sans doute la plus développée. Ces extraits sont attestés dans plusieurs sources syriaques. Dans le BL Add. 12154 il y a une liste des noms des femmes des Patriarches « selon le livre nommé Jubilés chez les Hébreux ». D'autres extraits assez longs se trouvent dans la *Chronique* syriaque qui s'étend jusqu'à l'année 1234. Le cardinal Tisserant, qui les a recueillis et édités en 1921, a constaté qu'ils avaient été traduits de l'hébreu. Cependant, les données qui soutiendraient cette hypothèse manquent et il semble plus probable qu'ils ont été traduits des extraits contenus dans des chroniques grecques perdues. Ce mécanisme de transmission est important parce qu'il montre que de petits recueils de traditions apocryphes juives ont pu devenir partie intégrante de la littérature syriaque à une date assez

20. BROOKS 1919, 1924 ; OPPENHEIM 1886. Il y a une bonne quantité de textes et de traditions apocryphes syriaques qui se trouvent dans les chroniques syriaques ; cf. ADLER 1994.

21. BROCK 1969.

22. BURCHARD 1985, p. 183.

23. Il est intéressant de noter que le roman de Joseph et d'Aséneth n'a exercé aucune influence sur les cycles poétiques syriaques relatifs à Joseph ; cf. NÄF 1923.

tardive, sans aucune connaissance de la source d'origine et sans contact direct avec des sources juives.

En revanche, une autre tradition apocryphe, assez courte aussi et liée au texte des *Jubilés* 11-12, se trouve dans la *Catena Severi*, un recueil d'extraits des commentaires bibliques ramassés par un moine orthodoxe syriaque en 861, et, sous forme plus longue, dans une lettre d'une de ses sources principales, Jacques d'Édesse (m. 708). Celle-ci raconte l'histoire du jeune Abraham, qui avait demandé (et reçu) l'aide de Dieu pour chasser un vol de corbeaux qui mangeaient les graines de ses champs. Elle poursuit en racontant qu'Abraham, en brûlant le temple du dieu Qainan, avait tué par accident son frère Haran. Un article de Sebastian Brock²⁴ développe une argumentation qui montre que cette tradition est plus ancienne que le texte déjà connu des *Jubilés*, qui est normalement daté des environs du deuxième siècle avant J.-C. Il suggère l'hypothèse que la tradition aurait pu atteindre Jacques par l'intermédiaire d'une source grecque. Cet exemple nous indique qu'une attention soigneuse est nécessaire pour l'analyse des origines et des dates des apocryphes syriaques.

D'autres apocryphes anonymes sont encore plus difficiles à dater et à analyser. Ici je voudrais faire mention de deux simples exemples. Premièrement, un petit texte, souvent décrit comme un fragment syriaque de Jannes et Jambres. Il se trouve inséré dans certains manuscrits du *Testament* du Pseudo-Ephrem²⁵. Le plus ancien de ceux-ci date du VII^e ou VIII^e siècle. Ce texte poétique, écrit en vers de sept syllabes, contient l'histoire de Moïse et des magiciens de Pharaon, quoique ceux-ci ne soient pas nommés. Une analyse plus détaillée montre qu'il n'y a pas de parallèles apparents avec les fragments qui subsistent de Jannes et Jambres. Au lieu de cela, c'est un apocryphe indépendant qui réécrit le conte biblique du concours entre Moïse et les magiciens d'Égypte (ici, par exemple, ils utilisent des cheveux et des vêtements de Moïse pour fabriquer une marionnette « vaudou » à son effigie ; « ils placent cette image à l'entrée d'un tombeau, et invoquent contre elle leurs démons », qui fuient à la vue de Moïse entouré d'anges).

Un deuxième texte est le *Dialogue entre Moïse et Dieu*, préservé dans plusieurs manuscrits tardifs, dans lesquels Moïse interroge Dieu sur la montagne du Sinaï et Dieu élève la montagne vers le ciel²⁶. Dans sa forme actuelle, cette tradition est chrétienne et anti-juive, mais il y a certains

24. BROCK 1978.

25. DUVAL 1901, p. 38-44, 69-74.

26. HALL 1890-91 ; SUOMALA 2004a, 2004b ; cf. DESREUMAUX 1994, p. 153-154. Le texte se trouve aussi en arabe chrétien et en Ge'ez.

éléments, par exemple la mention des robes de lumière, la description par Dieu de son existence éternelle et son trône-chariot, qui donnent l'impression d'être anciens et semblent juifs. Sont-ce des apocryphes juifs qui ont survécu en des formes et des contextes atypiques, ou s'agit-il de compositions indépendantes et tardives des chrétiens syriaques²⁷? Il est difficile de donner une réponse définitive, mais je pense que l'hypothèse d'une origine syriaque est plus convaincante.

Enfin, considérons deux des recueils syriaques les plus connus de traditions apocryphes : le *Livre de l'Abeille* de Salomon de Bassora, et la *Caverne des Trésors*. Le *Livre de l'Abeille* présente moins de problèmes. Salomon est né à Khilat, à l'ouest du lac de Van, pendant le XII^e siècle, et en 1222 il a été nommé évêque de Bassora par l'Église de l'Orient. Dans sa préface, il note qu'il a appelé son œuvre le *Livre de l'Abeille* parce qu'il a volé comme une abeille d'une fleur à l'autre en ramassant le pollen :

« Nous avons ramassé, du jardin des Livres divins et des miettes laissées par les Pères et les Docteurs, des chapitres et des sections qui traitent de l'univers entier, ayant posé comme première pierre de notre bâtiment le début de la Création du monde, et notre conclusion sera la perfection du monde à venir. »

Cette œuvre, éditée par Budge²⁸ d'après les manuscrits du XVI^e au XVIII^e siècle, est décrite comme étant une collection préparée par un évêque qui s'intéressait aux traditions apocryphes et exégétiques anciennes. Quoiqu'elle ne soit pas fondée sur un seul texte apocryphe ancien, elle contient de nombreuses traditions apocryphes fascinantes, y compris certaines d'une grande antiquité. Par exemple, des références à Jannes et Jambres (citées par Dadisho), et à Eldad et Modad, et l'incorporation des *Vies des Prophètes*. Le chapitre 30 raconte l'histoire célèbre du bâton de Moïse et dit qu'une branche cueillie par Adam sur l'arbre du Bien et du Mal a été transmise d'un patriarche au suivant, en passant par Noé et Moïse, avant d'être finalement reçue par Joseph, l'époux de Marie. Elle a été volée par Judas Iscariote, puis utilisée pour la traverse de la Croix du Christ. Cette histoire donne l'impression d'une tradition apocryphe ancienne, mais elle sert à créer un fil conducteur pour toute l'histoire chrétienne, de la Chute du Paradis à l'inversion de la Chute grâce à la Croix. Parce que Salomon a fourni une préface et qu'il a nommé

27. On pourra faire une comparaison avec les poèmes syriaques, souvent anonymes, qui procèdent à une réécriture des sujets bibliques, comme par exemple Abel et Caïn ; Abraham, Sara, et Isaac ; ou Joseph.

28. BUDGE 1886.

certaines de ses sources ecclésiastiques pour ses traditions apocryphes, personne n'a tenté d'arguer que son œuvre est une recension d'un texte apocryphe plus ancien, d'origine juive.

La situation est beaucoup moins claire pour l'une des sources de Salomon, le livre de *La Caverne des Trésors*. Ce texte extraordinaire paraît avoir été composé en syriaque et défend plusieurs fois la prééminence du syriaque sur d'autres langues comme langue primordiale. Il est préservé en deux recensions, une syriaque orientale et une syriaque occidentale, dans des manuscrits qui datent du XVI^e siècle, et il a été traduit en arabe au cours du IX^e siècle quand il a été incorporé dans le *Kitab al-Majal*, une œuvre pseudo-clémentine. Il a eu une influence profonde sur des textes et des écrivains syriaques, y compris les chroniques, et il raconte l'histoire biblique depuis la création jusqu'à la Pentecôte. Il s'intéresse surtout à Adam, à son cadavre après sa mort, et aux générations d'Adam à Moïse, mais il ne s'arrête pas vraiment sur Moïse lui-même. Puis il continue avec des récits détaillés de la naissance du Christ, y compris sa généalogie et la visite des Mages, et de sa Passion et crucifixion. Dans sa forme actuelle il s'agit clairement d'une œuvre chrétienne, mais il est l'une des sources syriaques les plus riches en traditions apocryphes et exégétiques qui ont leurs parallèles les plus proches dans des sources juives. Ses origines restent donc controversées.

Pendant longtemps, les syriacisants étaient obligés de dépendre de l'édition textuelle insuffisante de Bezold²⁹, et l'étude la plus soignée de son histoire et de ses origines littéraires était celle de Götze publiée en 1922. Selon Götze, la *Caverne* est une œuvre du VI^e siècle produite par un rédacteur syriaque oriental, mais fondée sur une collection plus ancienne des traditions apocryphes produites au cours du IV^e siècle. En 1987, l'étude de ce texte fut renouvelée par la publication de l'édition et de la traduction due à Su-Min Ri. Celui-ci a ensuite publié plusieurs études plus courtes et puis en 2000 son commentaire magnifique sur la *Caverne*. Comme le savent tous ceux qui s'en sont servi, il a ramassé dans son commentaire une quantité remarquable de matériaux des sources parallèles qui illuminent tous les aspects des traditions apocryphes et exégétiques préservées dans cette œuvre. Encore plus important, il a utilisé son commentaire pour développer ses arguments sur les origines de la *Caverne*. Sa thèse de base est que « la recension originale de la *CdT* a été sans doute un recueil d'écrits fragmentaires qui dut être achevé avant le IV^e siècle, plus précisément avant Mar Éphrem », parce que « par l'ensemble de[s] concordances textuelles, nous présumons que Mar Éphrem connut la

29. BEZOLD 1883, 1888 ; cf. BUDGE 1927.

Caverne “par cœur” dans son enfance »³⁰. Il pense aussi qu’Aphrahat dépendait de la *Caverne*, et suggère que ce texte a été produit « pendant la période qui va de la fin du II^e au début du III^e siècle » par un collectionneur habitant un milieu syncrétiste d’Adiabène. C’est une thèse radicale, et il faut dire que je ne crois pas qu’elle sera acceptée par la majorité des syriacisants.

La critique la plus développée des arguments de Su-Min Ri est celle de Clemens Leonhard³¹ (malheureusement publiée juste avant la sortie du commentaire). Leonhard constate que la *Caverne* est une unité littéraire cohérente, qui ne présente aucun signe d’un remaniement à partir d’un texte précédent, même si elle a grandi par l’acquisition de *marginalia* et d’autres additions sribales. Par une étude détaillée des variations entre les deux recensions et des extraits d’autres versions, il constate qu’une forme développée de la recension orientale était en fait la forme la plus ancienne du texte, et que cela se perçoit dans les traces de la christologie syriaque orientale. Il note que la préservation et la vénération du cadavre d’Adam dans la caverne des Trésors sous le Golgotha est un thème central du livre, mais que cette idéologie dépend entièrement de la vénération des Lieux Saints et des reliques, ce qui indique un contexte chrétien du IV^e siècle ou après. Les Évangiles séparés sont toujours cités et notés, jamais le *Diatessaron* harmonisé, qui a été utilisé dans la plupart des contextes syriaques jusqu’aux dernières années du IV^e siècle. Il ajoute que le premier écrivain dont nous savons qu’il se fit le champion du syriaque comme langue primordiale, est Théodoret de Cyr (m. en 466). Il conclut donc que la *Caverne* ne peut pas avoir été écrite avant la fin du IV^e, ou bien le V^e ou VI^e siècle.

Il faut dire encore une fois que je suis d’accord avec Leonhard. Pour moi, le problème de l’hypothèse de Su-Min Ri est qu’il considère l’existence des parallèles dans d’autres textes comme preuve d’une influence directe³² ; de plus, si un élément d’une tradition apocryphe se trouve dans la *Caverne*, il en déduit que cela suggère une date assez ancienne pour la *Caverne*. Quelques exemples : Su-Min Ri considère que le thème central de la *Caverne* est la résurrection et la descente du Christ vers le Sheol, ce qui fournirait une preuve que son rédacteur ancien combattait le gnosticisme et les marcionites. Mais ce sont des thèmes chrétiens qu’on trouve dans les textes syriaques de toutes les époques. Il note plusieurs éléments astrologiques et anti-iraniens et suggère que ceux-là indiquent un combat contre le syncrétisme. Mais ce sont en fait des

30. Ri 2000, p. 86.

31. LEONHARD 2001 ; cf. LEONHARD 2004.

32. Cf. SANDMEL 1962, qui reste toujours indispensable.

éléments très courants de l'hagiographie tardive et de la polémique syriaques, qui ne sont pas le signe d'une date ancienne. La preuve avancée des ressemblances entre Ephrem, Aphrahat et la *Caverne* ne sont que des parallèles. Il n'y a aucun cas où la dépendance d'Ephrem et d'Aphrahat par rapport à la *Caverne* soit prouvée par des arguments textuels : cette dépendance n'est constatée qu'en raison de l'antériorité présumée de la *Caverne*. Une interprétation plus simple est qu'un rédacteur du V^e ou VI^e siècle a fouillé les œuvres d'Ephrem, d'Aphrahat et d'autres, et a transcrit les traditions qu'il y a trouvées, avec d'autres traditions apocryphes qui circulaient oralement, en y ajoutant quelques inventions apocryphes personnelles.

Dans cette brève discussion des apocryphes qui relisent l'Ancien Testament, je me suis penché sur la problématique de la transmission, car je pense que souvent les études sur l'histoire et la transmission des textes et traditions apocryphes manquent de précision, une faute qui ne serait pas tolérée dans le domaine des études des textes bibliques, classiques ou patristiques. Il est bien évident que parmi les textes syriaques il y a des traditions et des éléments apocryphes qui sont vraiment anciens et d'origine juive, mais on ne doit pas en conclure, sans une analyse précise, que les textes eux-mêmes sont des traductions de textes juifs. Parmi les écrivains syriaques il y avait, et il y a jusqu'à aujourd'hui, des exégètes fascinés par des traditions extra-bibliques au sujet des patriarches et autres héros de l'Ancien Testament ; collectionneurs enthousiastes de ces traditions, ils avaient envie d'expliquer les textes obscurs ou problématiques par la création d'un midrash chrétien. À mon avis, c'est souvent dans cette fascination et cette méthodologie commune qu'on trouve de vrais liens entre les écrivains juifs et les écrivains syriaques des apocryphes.

Bibliographie

- BEZOLD 1883, 1888 : Carl BEZOLD, *Die Schatzhöhle: nach dem syrischen Texte der Handschriften zu Berlin, London und Rom nebst einer arabischen Version nach den Handschriften zu Rom, Paris und Oxford herausgegeben*, Leipzig.
- BROOKS 1919, 1924 : Ernest Walter BROOKS (éd.), *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta* I, Paris (CSCO 83, 87 / Syr. 38, 41).
- BUDGE 1886 : Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Book of the Bee*, Oxford (Anecdota Oxoniensia I, ii).
- BUDGE 1927 : Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Book of the Cave of Treasures*, London.

- BURCHARD 1985 : Christoph BURCHARD, « Joseph and Aseneth: A New Translation and Introduction », dans James H. CHARLESWORTH (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, London, p. 177-247.
- CERIANI 1874 : Antonio M. CERIANI, *Codex syro-hexaplaris Ambrosianus photographice editus*, Milano.
- CHARLESWORTH 1983, 1985 : James H. CHARLESWORTH (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1 *Apocalyptic Literature and Testaments* ; Vol. 2 *Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of lost Judeo-Hellenistic Works*, Londres.
- DUPONT-SOMMER et PHILONENKO 1987 : André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, nrf-Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- GÖTZE 1922 : Albrecht GÖTZE, *Die Schatzhöhle: Überlieferung und Quellen*, Heidelberg (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse ; Jahrg. 1922.4).
- KMOSKO 1907 : Michael KMOSKO (éd.), « Testamentum patris nostri Adam », dans R. GRAFFIN (éd.), *Patrologia Syriaca* 2, Paris, p. 1309-1360.
- OPPENHEIM 1886 : Gustav OPPENHEIM, *Fabula Josephi et Asenethae apocrypha e libro syriaco latine versa*, Berlin.
- PHILONENKO 1968 : Marc PHILONENKO, *Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Leiden.
- RI 1987 : A. Su-Min RI, *La Caverne des Trésors, les deux recensions syriaques*, Louvain (CSCO 486, 487 / Syr. 207, 208).
- RI 2000 : A. Su-Min RI, *Commentaire de la Caverne des Trésors: étude sur l'histoire du texte et de ses sources*, Louvain (CSCO 581 / Subs. 103).
- SCHERMANN 1907 : Theodor SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae*, Leipzig.
- ADLER 1994 : William ADLER, « Jacob of Edessa and the Jewish Pseudepigrapha in Syriac Chronography », dans J. C. REEVES (éd.), *Tracing the Threads. Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, Atlanta, p. 143-171.
- BENIN 1984 : Stephen D. BENIN, « Commandments, Covenants and the Jews in Aphrahat, Ephrem and Jacob of Serugh », dans D. R. BLUMENTHAL (éd.), *Approaches to Judaism in Medieval Times I*, Chico, p. 135-56 (Brown Judaic Studies 54).
- BROCK 1969 : Sebastian P. BROCK, « Notes on some texts in the Mingana Collection », *Journal of Semitic Studies* 14, p. 205-226.
- BROCK 1978 : Sebastian P. BROCK, « Abraham and the Ravens: A Syriac Counterpart to Jubilees 11-12 and its Implications », *Journal for the Study of Judaism* 9, p. 135-152.
- BROCK 1979 : Sebastian P. BROCK, « Jewish Traditions in Syriac Sources », *Journal of Jewish Studies* 30, p. 212-232.
- BROCK sous presse : Sebastian P. BROCK, « The Lives of the Prophets in Syriac: some Soundings », dans C. HEMPEL (éd.), *Festschrift for M. Knibb*.
- BUNDY 1991 : Daniel BUNDY, « Pseudepigrapha in Syriac Literature », dans E. H. Lovering, Jr. (éd.), *Society of Biblical Literature 1991. Seminar Papers*, Atlanta, p. 745-765.
- BURCHARD 1996 : Christoph BURCHARD, *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*, Leiden, (Studia in veteris testamenti pseudepigrapha 13).
- DENIS et HAELEWYCK 2000 : Albert-Marie DENIS et Jean-Claude HAELEWYCK, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, Turnhout.
- DESREUMAUX 1994 : Alain DESREUMAUX, « Un manuscrit syriaque de Téhéran contenant des apocryphes », *Apocrypha* 5, p. 137-164.
- DRIJVERS 1985 : Han Jan W. DRIJVERS, « Jews and Christians at Edessa », *Journal of Jewish Studies* 36, p. 88-102.

- DRIJVERS 1992 : Han Jan W. DRIJVERS, « Syrian Christianity and Judaism », dans J. LIEU *et alii* (éds), *The Jews among Christians and Pagans in the Roman Empire*, London, p. 124-146.
- DUVAL 1901 : Rubens DUVAL, « Le Testament de saint Éphrem », *Journal Asiatique* IX.18, p. 234-319.
- FIEY 1988 : Jean Maurice FIEY, « Juifs et chrétiens dans l'Orient syrien », *Hispania Sacra* 40, p. 933-953.
- FUNK 1891 : Salomon FUNK, *Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates, des persischen Weisen*, Wien.
- HALL 1887 : Isaac Hollister HALL, « The Lives of the Prophets », *Journal of Biblical Literature* 7, p. 28-40.
- HALL 1890-91 : Isaac Hollister HALL, « The Colloquy of Moses on Mount Sinai », *Hebraica* 7, p. 161-177.
- HAYMAN 1985 : A. Peter HAYMAN, « The Image of the Jew in the Syriac Anti-Jewish Polemic Literature », dans J. NEUSNER et E. S. FRERICHs (éds), *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews and 'Others' in Late Antiquity*, Chico, p. 423-441.
- HIDAL 1974 : Sten HIDAL, *Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des heiligen Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung*, Lund (Coniectanea Biblica. O. T. Series 6).
- KRAEMER 1998 : Ross S. KRAEMER, *When Aseneth Met Joseph. A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and his Egyptian Wife Reconsidered*, Oxford.
- KRONHOLM 1978 : Trygve KRONHOLM, *Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian, with Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition*, Uppsala.
- LEONHARD 2001 : Clemens LEONHARD, « Observations on the date of the Syriac Cave of Treasures », dans P. M. M. Daviau *et alii* (éds.), *The World of the Aramaeans III. Studies in Language and Literature in Honour of Paul-Eugène Dion*, Sheffield, p. 255-293.
- LEONHARD 2004 : Clemens LEONHARD, « Die Beschneidung Christi in der syrischen Schatzhöhle. Beobachtungen zu Datierung und Überlieferung des Werks », dans M. TAMCKE (éd.), *Syriaca II. Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002*, Münster, p. 11-28 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 33).
- MCNAMARA 2000 : Martin MCNAMARA, « Melchizedek: Gen 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature », *Biblica* 81, p. 1-31.
- NÄF 1923 : Heinrich NÄF, *Syrische Josef-Gedichte: mit Uebersetzung des Gedichts von Narsai und Proben aus Balai und Jaqob von Sarug*, Zurich.
- NESTLE 1888 : Eberhard NESTLE, *Syrische Grammatik* (2^e éd.), Berlin.
- NESTLE 1893 : Eberhard NESTLE, *Marginalien und Materialien*, Tübingen, p. 36-43.
- NEUSNER 1971 : Jacob NEUSNER, *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden (Studia Post-Biblica 19).
- REININK 1972 : Gerrit J. REININK, « Das Problem des Ursprungs des Testamentes Adams », *Orientalia Christiana Analecta* 197, p. 387-399.
- RENAN 1853 : Ernest RENAN, « Fragments du livre gnostique intitulé Apocalypse d'Adam, ou Pénitence d'Adam ou Testament d'Adam », *Journal Asiatique* V, 2, p. 427-471.
- ROBINSON 1982 : Stephen E. ROBINSON, *The Testament of Adam: An Examination of the Syriac and Greek Traditions*, Chico (SBL Dissertation Series 52).
- SANDMEL 1962 : Samuel SANDMEL, « Parallelomania », *Journal of Biblical Literature* 81, p. 1-13.
- SATRAN 1995 : David SATRAN, *Biblical Prophets in Byzantine Palestine: Reassessing the Lives of the Prophets*, Leiden.

- SCHWEMER 1995, 1996 : Anna Maria SCHWEMER, *Studien zu dem frühjüdischen Propheten-legenden I-II*, Tübingen (Texte und Studien zum antiken Judentum 49, 50).
- STEMBERGER 1996 : Günther STEMBERGER, « Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire », dans M. SÆBØ (éd.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation*, I(1): *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, Göttingen, p. 569-586.
- SUOMALA 2004a : Karla R. SUOMALA, *Moses and God in Dialogue: Exodus 32-34 in Postbiblical Literature*, New York.
- SUOMALA 2004b : Karla R. SUOMALA, « The Colloquy of Moses on Mount Sinai: Where Syriac Christianity Meets Islamic Spain and Africa between the 16th and 19th Cent. », *Hugoye* 7, 2.
- TAYLOR à paraître : David G. K. TAYLOR, « Reflections on the New Consensus concerning the Origins of the Peshitta Old Testament », *Hugoye*.
- TISSERANT 1921 : Eugène TISSERANT, « Fragments syriaques du Livre des Jubilés », *Revue Biblique* 30, p. 55-86, 206-232 [= *Recueil Cardinal Eugène Tisserant*, Louvain, 1955, vol. I, p. 25-87].
- VAN ROMPAY 1996 : Lucas VAN ROMPAY, « The Christian Syriac Tradition of Interpretation », dans M. SÆBØ (éd.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation*, I.1: *From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300)*, Göttingen, p. 612-641.
- WEITZMAN 1999 : Michael P. WEITZMAN, *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*, Cambridge.

UN APOCRYPHE EN FORME DE CHANT : *LES ODES DE SALOMON*

Marie-Joseph PIERRE
École pratique des hautes études, Paris

Utilisés ou rejetés au cours des temps par les diverses communautés chrétiennes, les textes qualifiés d'« apocryphes » se sont développés en commensaux des textes canoniques, puisant aux réserves traditionnelles pour en développer les thèmes, les types, les personnages et même les genres littéraires selon les lieux et les circonstances de leur rédaction. Les témoins anciens de cette littérature parallèle, dont le lien à la transmission orale devrait être mieux étudié, ont circulé en symbiose plus ou moins pacifique avec les livres bibliques dont ils faisaient fleurir les personnages, tant vétéro- que néotestamentaires. Mutualisme ou phénomène parasite ? Les critères d'évaluation de cette littérature varient selon les perspectives des différents lecteurs. L'historien les apprécie – du moins récemment – en tant que monuments témoins de la pensée d'une époque donnée ; les considérant généralement comme des « forgeries » du fait de leur « fausseté » historique probable ou supposée, le magistère ecclésiastique, qui ne les a pas retenus dans le canon, tente, avec plus ou moins de succès, de les éliminer des bibliothèques et de la mémoire collective, sans parvenir à tarir la récurrence de leur production au cours des âges.

En effet, dès les origines, le phénomène apocryphe a nettement imprimé sa marque sur la tradition liturgique – expressions et fêtes – ainsi que sur l'iconographie. Ces textes sont aussi des témoins non négligeables de l'émergence de langages philosophico-théologiques ou poétiques d'expression de la foi, de l'état des croyances et des pratiques locales ou encore des circonstances de la christianisation de tel ou tel territoire. Leur réception par les communautés chrétiennes et leur rapport au canon scripturaire n'ont pas toujours été clairs, et certains « apocryphes » ont

parfois été intégrés aux listes anciennes de livres canoniques, tels les cinq *Psaumes syriaques* supplémentaires, le *Diatessaron*¹ ou encore les *Odes de Salomon*², dont la datation est controversée, mais qui peuvent remonter au premier quart du second siècle.

Jusqu'au début du XX^e siècle, les *Odes de Salomon* n'étaient guère connues que par leur titre, qui avait perduré dans des listes byzantines de livres saints³. Cinq d'entre elles avaient tout de même été repérées dans un ouvrage gnostique copte, la *Pistis Sophia* (IV^e siècle). En 1906, ces citations permirent à J. R. Harris d'identifier l'œuvre dans un lot de manuscrits et de vieux papiers provenant du « voisinage du Tigre ». Le premier feuillet est manquant, et le recueil s'ouvre sur le début de l'ode 3 ; les *Odes* sont suivies des *Psaumes de Salomon*, une œuvre juive pseudépigraphique plus ancienne, recueillie en milieu chrétien. En 1912, F. C. Burkitt en reconnut une seconde copie plus ancienne parmi les ouvrages du British Museum de Londres (X^e siècle ?)⁴. Un papyrus grec du III^e siècle a été retrouvé plus récemment, qui comporte l'ode 11⁵ et en prouve l'ancienneté. La collecte paraît maigre ; pourtant, si l'on considère l'origine des témoins, les *Odes de Salomon* ont dû avoir une diffusion géographique et linguistique assez large et durable dans l'histoire. En effet, le premier manuscrit syriaque (XV^e siècle environ) doit provenir d'Iraq⁶, le second

1. « Les quatre en un » : harmonie syriaque des quatre Évangiles, attribuée à Tatien l'Assyrien (II^e siècle) – peut-être originaire d'Adiabène – qui fut utilisée jusqu'au V^e siècle par les écrivains de langue syriaque : Aphraate le Sage perse, Éphrem de Nisibe et l'auteur du *Livre des degrés*.
2. L'ensemble de la documentation manuscrite a été publié par CHARLESWORTH 1981. Il existe plusieurs éditions principales : HARRIS et MINGANA 1916 et 1920, CHARLESWORTH 1977, LATTKE et BAYER 1979-1986, FRANZMANN 1991, LATTKE 1996-2005 (bibliographie exhaustive). Traduction française avec introduction, notes et bibliographie principale par PIERRE 1994 et 1997, p. 282-318. Une nouvelle édition (Corpus Christianorum, Series apocryphorum, Turnhout, Brepols) est en préparation.
3. Cf. Pseudo-Athanase, *Synopsis Sacrae Scripturae* (PG 28, col. 432), et *Stichométrie de Nicéphore* : « Psaumes et Odes de Salomon 2100 versets » placés entre le Siracide et Esther (dans d'autres listes où les *Psaumes de Salomon* sont cités seuls, on leur attribue 950 versets ; il resterait donc 1150 versets pour les *Odes*, ce qui correspond à la longueur relative des deux ouvrages).
4. Manuscrit de peau, provenant du Monastère des Syriens, au Wadi Natrun en Égypte, et apporté au British Museum en 1843 (codex Nitriensis, BL Add. 14534). Il contient l'ode 17, 7b – 42, 20.
5. Papyrus Bodmer XI, acheté en 1955-56. L'ode se trouve placée entre la correspondance apocryphe de Paul aux Corinthiens et l'épître de Jude (pp. 57-61 du codex). Cf. TESTUZ 1959.
6. Manuscrit de papier, mutilé au début et à la fin (John Rylands Library, Cod. Syr. 9).

manuscrit syriaque ainsi que le papyrus grec de l'ode 11 viennent d'Égypte ; la *Pistis Sophia*, dans l'unique manuscrit du V^e siècle⁷, atteste l'utilisation des *Odes de Salomon* comme Écriture au même titre que les Psaumes bibliques dans les milieux gnostiques égyptiens de langue copte ; Lactance (env. 240–320, Afrique et Rome) cite en latin un verset de l'ode 19⁸ : « Solomon in ode undeuicesima ita dicit : infirmatus est uterus uirginis et accepit fetum, et grauata est et facta est in multa miseratione mater uirgo » : « Salomon dit dans l'ode 19 : 'Le sein de la Vierge s'est rendu faible (?) et a reçu l'embryon, et la Vierge est devenue mère en grande miséricorde'. »

Les *Odes de Salomon* ne sont ni des narrations ni des apocalypses concernant une figure biblique, comme la plupart des textes qu'il est convenu de qualifier d'apocryphes. Elles empruntent le genre littéraire psalmique, c'est-à-dire une forme très ancienne de cantiques composés de séries de deux ou trois stiques, qui ont dû servir dans le cadre de la liturgie. Les *Odes* sont d'une étrange et rigoureuse beauté, assortie d'une extrême difficulté d'interprétation. Certains chercheurs comme M. Latke pensent qu'elles furent originellement écrites en grec. Quoi qu'il en soit, elles véhiculent un mode de penser sémitique⁹ et nous ont été transmises en syriaque par deux manuscrits lacunaires. Il s'agit certainement d'un recueil chrétien, mais aucun nom propre n'apparaît, même pas ceux de « Jésus » ou de « Christ. » Le chantre s'y exprime souvent à la première personne, sans que l'on puisse déterminer exactement s'il parle pour lui-même ou au nom de la communauté liturgique dont il se fait le porte-parole. Certains éditeurs ont même ponctué leur traduction de formules explicatives comme « le Christ parle », tant l'audace des affirmations ou la véhémence des appels du mystérieux chantre-auteur leur semblait dépasser la capacité d'entendement humain.

L'attribution pseudonyme des *Odes* à Salomon doit donner une des clés de lecture du recueil : l'auteur anonyme s'assimile en effet à la figure de sagesse royale de l'Ancien Testament ; il est le Sage dont Salomon, le « Fils de David », le Roi-Messie constructeur du Temple nouveau, est le

7. Ouvrage gnostique du IV^e siècle. Le manuscrit (codex Askewianus, BL Add. 5114) fut acheté par le British Museum en 1785 ; F. MÜNTER y repéra en 1812 les citations de 5 des *Odes de Salomon*, jusque là inconnues : ode 5, 1-11 (ch. 58), ode 1 (ch. 59), ode 6, 8-18 (ch. 65), ode 25, 1-12 (ch. 69), et ode 22, 1-12 (ch. 71). Cf. *Pistis Sophia*, SCHMIDT 1978.

8. *Div. Inst.* IV, 12, 3.

9. Il en est de même pour les Évangiles, écrits en grec, mais dont le terreau est sémitique.

type. Masqué sous son pseudonyme, il disparaît en tant qu'individu physique pour n'être plus que le chantre du mystère spirituel d'avènement messianique du Fils de David, du Messie qui chante les Psaumes de son Père et s'en fait le héraut ; ce que reprendront ses disciples. Très courte, l'ode 27, que l'on pourrait intituler « Signe de croix » permet de percevoir la tonalité du recueil :

« ¹ Je déployai mes mains,
Je sanctifiai mon Seigneur,
² puisque l'extension de mes mains est son Signe,
³ et mon déploiement, le bois dressé.
Alléluia. »

Les *Odes* sont un poème où le fonds et la forme sont indissociablement imbriqués, selon les méthodes sapientielles bien connues des scribes¹⁰ : le déploiement des mains peut être à la fois le signe du Christ en croix, mais aussi le geste de l'orant dont la prière de sanctification du nom divin réunit le ciel et la terre en sanctifiant le nom divin, selon la formule du Notre Père : il peut être lu à la fois du Christ et de ceux qui lui appartiennent, solitairement ou communautairement, dans l'unité de la communion divine. Il en est de même pour les expressions concernant la « Vierge » de l'ode 19, que citent tous les commentateurs après Lactance comme témoin de la croyance en la virginité de Marie :

« ¹ Une coupe de lait me fut offerte,
je la bus en la suavité de douceur du Seigneur.
² Le Fils est la coupe,
l'allaitant, ce fut le Père,
qui s'y allaita, l'Esprit de sainteté.
³ Puisque ses seins étaient pleins,
point ne fallait qu'à la manque son lait fut versé.
⁴ L'Esprit de sainteté s'ouvrit le flanc,
mêla le lait des deux seins du Père.
⁵ Il donna le mixte au monde
alors méconnaissant,
ceux-là reçoivent en plénitude
qui sont à la Droite.
⁶ Le ventre de la Vierge étreignit,
matrice reçut, elle engendra.
⁷ La Vierge fut mère en tant de tendresses,

10. Cf. PIERRE 1999, p. 55-78.

elle fut en gésine, elle engendra un fils.
 Elle ne souffrit pas,
⁸ puisque ce n'était pas à la manque.
⁹ Point ne lui fallut d'accoucheuse,
 puisqu'il la vivifiait.
¹⁰ Comme un mâle, elle engendra en agrément,
 elle engendra en exemple.
 Elle acquit à tant d'empoigne,
¹¹ chérit en salut.
 Elle garda en douceur,
 montra en majesté.
 Alléluia. »

Il s'agit certes de la thématique de la virginité maternelle qui s'est par la suite uniquement focalisée sur la seule mère de Jésus, dans les traités de mariologie ou la controverse théologique sur la *theotokos* ou « mère de Dieu ». Mais, loin d'être choquante, la mystérieuse ode 19 dévoile le mystère et le site natif des exposés dogmatiques subséquents : il ne s'agit pas de discuter simplement sur la réalité charnelle de la virginité de Marie, mais de comprendre cette affirmation en son sens le plus primitif et le plus englobant qui soit, à l'intérieur d'une symbolique eucharistique et trinitaire qui vaut elle aussi pour tout croyant et tout sauvé qui s'abreuve du Verbe et qui s'alimente au corps eucharistique. D'autres textes comme le prologue ¹¹ ou l'*Apocalypse de Jean* ¹², par exemple, qualifient eux aussi de « vierge » la communauté sauvée ainsi que chacun des croyants en ce qu'ils ont engendré en eux – ou qu'ils se sont engendrés eux-mêmes sans séparation, sous le mode de la foi qui donne vie – des fils du Dieu unique, à la ressemblance du Père qui engendre ou enfante des enfants qui « demeurent » dans l'unité ¹³, ou qui « sont rentrés » au sein paternel-maternel ¹⁴. La malédiction originelle est retournée ; la chair mortelle elle-même est ainsi réhabilitée, ce qui est au centre de toutes les affirmations du credo chrétien, contre toute évidence purement matérielle ¹⁵. Les enfantements des fils d'Ève – dans la douleur et pour la mort – sont chance de salut pour le sage des *Odes* qui connaît ces choses, qui marche et chante en ressuscité dans la voie de la foi.

11. Jn 1, 12-13.

12. Ap 14, 4.

13. Jn 17, 16-28.

14. Jn 3, 3-8.

15. Cf. PIERRE 2004, p. 119-136.

Bibliographie

- CHARLESWORTH 1977 : James H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon*, Chico, California, Scholars Press (Texts and Translations 13. Pseudepigrapha Series 7).
- CHARLESWORTH 1981 : James H. CHARLESWORTH, *The Odes of Solomon. Papyri and Leather Manuscripts of the Odes of Solomon*, Duke University.
- HARRIS et MINGANA 1916 et 1920 : James RENDEL HARRIS et Alphonse MINGANA, *The Odes and Psalms of Solomon*, Manchester, University Press – London – New York, Longmans, Green & Co.
- LATTKE et BAYER 1996 : M. LATTKE, *Oden Salomos*. Text, Übersetzung, Kommentar, *Transkription des Syrischen* von K. Bayer. Fribourg, Akademik Press – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (NTOA 41/1-3).
- PIERRE 1994 : Marie-Joseph PIERRE, *Les Odes de Salomon*, Turnhout (Apocryphes 4).
- PIERRE 1997 : Marie-Joseph PIERRE, « Odes de Salomon », dans F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éds), *Écrits apocryphes chrétiens I* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, NRF-Gallimard, p. 282-318 (Bibliothèque de la Pléiade 442).
- SCHMIDT 1978 : Carl SCHMIDT, *Pistis Sophia, Translation and Notes* by Violet Macdermot, Leiden, Brill (Nag Hammadi Studies 9).
- FRANZMANN 1991 : M. FRANZMANN, *The Odes of Solomon. An Analysis of the Poetical Structure and Form*, Fribourg, Éditions Universitaires – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 20).
- LATTKE 1979-1986 : M. LATTKE, *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, Fribourg, Éditions Universitaires – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Orbis Biblicus et Orientalis 25).
- PIERRE 1999 : Marie-Joseph PIERRE, « Le chant entre terre et ciel. Corps et membres dans les Odes de Salomon », dans P. GIGNOUX, avec la collaboration de P.-S. FILLIOZAT, M. TARDIEU, J.-D. DUBOIS et M.-J. PIERRE, *Ressembler au monde. Nouveaux documents sur la théorie du macro-microcosme dans l'antiquité orientale*, Turnhout, p. 55-78 (Bibliothèque de l'École des hautes études, V^e section 106).
- PIERRE 2004 : Marie-Joseph PIERRE, « La Vierge dans les Odes de Salomon », *Marie dans les récits apocryphes chrétiens I*, Solesmes, Médiaspaul, p. 119-136 (Études mariales, Bulletin de la Société française d'études mariales 60).
- TESTUZ 1959 : M. TESTUZ, *Papyrus Bodmer XI*, Cologny-Genève, Bibl. Bodmeriana.

LES APOCRYPHES SYRIAQUES SUR JÉSUS ET SA FAMILLE

Alain DESREUMAUX
CNRS, Paris

Hic, & sequentes libri Apostolis falso inscripti, in Synodo Romana sub Gelasio Papa velut apocryphi repudiantur : « Ce livre et les suivants, faussement attribués aux apôtres, ont été rejetés comme apocryphes par le synode romain sous le pape Gélase. » C'est de cette manière lapidaire qu'Assemani dans sa *Bibliotheca Orientalis*¹, à propos de la liste d'Abdisho, épingle une œuvre anonyme figurant dans la bibliothèque vaticane ; l'œuvre est intitulée *Évangile de l'enfance du Christ*².

Tenter une présentation générale, ne serait-ce que pour en donner une idée, des textes syriaques dits apocryphes concernant Jésus et sa famille, sans pouvoir prétendre faire le point, ne nous évite pas la question du statut de ces textes dans la littérature chrétienne en général et dans la littérature syriaque en particulier. Les premiers textes que l'on rencontre se situent en effet dans la fluctuation des canons ; ensuite, fleurissent les hagiographies, outils privilégiés de la théologie, de la liturgie et de la piété.

Les paroles apocryphes sur Jésus dans la fluctuation des canons

Sans donc s'y attarder, il faut d'abord remarquer que les premiers apocryphes syriaques concernant Jésus sont tout simplement les passages ou même les livres du Nouveau Testament grec non acceptés dans le

1. ASSEMANUS 1725, p. 282.

2. Métropolite nestorien de Nisibe et d'Arménie vers 1290 († en 1318), qui a laissé une œuvre abondante ; sa liste des écrivains syriaques est un outil pour l'histoire de la littérature syriaque.

canon syriaque. Ainsi, de même que Mt 18, 11 ; Mc 9, 44.46 ; Mc 15, 28 ; Lc 22, 43-44, le passage dit de la « femme adultère » Jn 7, 53 – 8, 11 est absent de la vieille syriaque sinaïtique à la fin du IV^e ou au début du V^e siècle, absent aussi de la vieille syriaque de Cureton et de la Pshitto au V^e siècle³ et, malgré son intégration au canon syriaque dans la révision philoxénienne au début du VI^e siècle, se trouve toujours en marge des tétraévangiles harqléens de Paris (BnF syr. 54 et 56) respectivement datés 1192 et 1264 ap. J.-C. où il est attribué à saint Paul. Ce passage est encore rejeté en appendice dans des tétraévangiles de la Pshitta copiés au XIX^e siècle au Malabar⁴.

On n'enregistrera pas dans les listes de textes apocryphes, les importantes variantes néotestamentaires propres à la version syriaque sinaïtique, comme, par exemple, le récit lucanien de l'institution de la Cène, qui ne comporte pas l'action de grâce sur la première coupe en début de repas et est arrangé selon un ordre particulier des versets ; il est ainsi une originalité de la « vieille syriaque », qu'on ne trouve pas dans les variantes grecques⁵ ; ou encore la célèbre ancienne variante sinaïtique de Mt 1, 26 selon laquelle Joseph engendra Jésus. En revanche, on a pu enregistrer comme apocryphe l'addition en syriaque à Mt 20, 28⁶. Quoi qu'il en soit, de tels faits, qui doivent préoccuper les artisans de la critique textuelle, nous alertent sur la complexité des phénomènes littéraires dans les processus d'élaborations, de transmissions, de lectures et d'homologations des textes qui ne peuvent pas être purement et simplement répartis dans des catégories brutalement tranchées entre « canoniques » et « apocryphes ».

On se posera également la question du statut du *Diatessaron* de Tatien, ainsi que des harmonies évangéliques harqléennes de la Passion dont le plus ancien manuscrit daté est du IX^e siècle⁷ et l'on se souviendra que c'est

3. Rappelons que la Peshitta devint le texte de référence aussi bien chez les chalcédoniens que chez les anti-chalcédoniens. Or, il est bien connu qu'elle ne comporte pas non plus 2 P, 2 Jn, 3 Jn, Jude ni Ap qui ne sont intégrés au canon que dans la révision philoxénienne au début du VI^e siècle. Je laisse de côté ces textes, ne parlant ici que de ceux concernant directement Jésus et sa famille.
4. Ms. Oxford, Bodleian Library, Or. 625, copié en 1801 (Catalogue PAYNE SMITH 1864, n° 27, col. 82-86) et Or. 666 (*id.*, n° 26, col. 80-82).
5. Je dois cette précision à Alain G. Martin, que je remercie.
6. VOGELS 1914.
7. Voir METZGER 1977, p. 74-75.

bien le *Diatessaron* qui est considéré comme texte officiel du Nouveau Testament par Laboubna, l'auteur de la *Doctrine d'Addai*⁸.

Une hagiographie familiale et apostolique

Je laisse de côté, car cela revient à la communication de David Taylor, ce qui relève d'une récupération chrétienne des personnages de l'Ancien Testament annonçant Jésus, sa Nativité de la Vierge Marie, sa passion et sa résurrection, comme, par exemple, le *Testament d'Adam*, l'*Apocalypse de Daniel le jeune concernant Notre-Seigneur et la fin du monde* et l'*Écrit d'Esdras sur la Nativité de Notre-Seigneur*.

Dans la centaine de manuscrits syriaques contenant des apocryphes, les hagiographies apostoliques sont en majorité. Les œuvres concernant directement Jésus et sa famille sont moins nombreuses ; elles sont néanmoins importantes et ont joué un rôle décisif dans les Églises, comme le montre la multiplication de leurs copies jusqu'au début du XX^e siècle.

Jésus et sa famille : le Protévangile et sa réutilisation

Comme les évangiles canoniques, la littérature des évangiles dits de l'enfance⁹, qui est fort ancienne, est née en grec. Qui s'en étonnera ? Les textes syriaques concernant la vie de Marie et l'enfance de Jésus se présentent donc d'abord comme des traductions d'une littérature grecque qui se diffuse dans tout l'Orient chrétien. C'est un peu plus tard, semble-t-il, que des créations se sont effectuées en syriaque, en empruntant aux anciennes traditions traduites du grec, non sans en renouveler les concepts et exprimer en syriaque des vues théologiques marquées par une anthropologie propre.

Au premier rang par l'antiquité et la diffusion, on doit évidemment placer l'œuvre grecque remontant au II^e siècle dont le titre le plus ancien est vraisemblablement *Nativité de Marie* et qui est depuis le XVI^e siècle connue sous la célèbre appellation de *Protévangile de Jacques*¹⁰, titre de la version latine de Guillaume Postel. Cette œuvre majeure parmi les traditions chrétiennes anciennes est remarquablement présentée par Albert

8. *Doctrine d'Addai* § 71 (traduction DESREUMAUX 1993, p. 97).

9. On trouvera une description des deux catégories d'« Évangiles apocryphes » : les « Récits apocryphes de la Naissance » et les « Évangiles de l'Enfance » dans l'excellente présentation d'ensemble de GERÖ 1988, p. 3978-3981 et 3981-3984.

10. *CANT* 50. Toutefois, les classifications, tant de la *BHO* que de la *CANT* seront presque entièrement à revoir lorsque les éditions critiques auront été effectuées.

Frey ¹¹: « À la manière d'un midrash haggadique, le *Protévangile* réinterprète les premiers chapitres des Évangiles de Luc et de Matthieu. Il résout les difficultés posées par ces textes et leurs différences, comble les silences, explicite, laisse de côté certains éléments et constitue un récit suivi édifiant qui apprend au lecteur comment interpréter des textes qu'il connaît par ailleurs. Pour composer l'histoire de la naissance et de l'enfance de la mère de Jésus, il prend pour modèle des passages et des motifs bibliques... Midrash chrétien qui brode sur les récits de la naissance de Jésus en s'inspirant de motifs tirés de l'Écriture et de son interprétation, le *Protévangile de Jacques* met en exergue la Virginité de Marie. »

Parmi les nombreuses versions de cette œuvre diffusée à profusion en Occident et en Orient, les versions syriaques sont en bonne place, sous le titre de *Naissance de Notre-Seigneur et de Notre-Dame Marie*. Mais leur transmission en syriaque s'est semble-t-il réalisée au sein d'œuvres plus développées incluant des récits sur la mort et la dormition de la Vierge.

Les différents textes syriaques concernant la vie de la Vierge entretiennent donc des relations fort compliquées qui n'ont pas, loin s'en faut, été élucidées car il manque encore les éditions critiques.

Plusieurs traductions syriaques du *Protévangile* ¹² remontant à une haute époque ont en effet été conservées, partiellement il est vrai. La plus ancienne semble être celle du texte inférieur du palimpseste datable du V^e siècle, acheté par Agnes Smith Lewis à Suez en 1895. Le manuscrit de Londres, BL Add. 14484, datant du VI^e siècle ¹³ avait, trente ans auparavant, été édité par William Wright dans son recueil de textes apocryphes, puis réédité par E. A. Wallis Budge en 1899. Agnes Smith Lewis pouvait remarquer déjà la similitude de ces textes : ces manuscrits présentent en effet entre eux des variantes, parfois importantes, mais traduisent manifestement le même type de texte grec, celui représenté par l'édition de Tischendorf en 1876. Les deux manuscrits peuvent transmettre avec des variantes, une même traduction syriaque. Celle-ci s'est tellement imposée que l'éditrice du palimpseste Lewis ¹⁴ a cru pouvoir suppléer aux folios manquants au début, en utilisant un manuscrit du Tur Abdin ¹⁵ daté de 1857 ap. J.-C. parce qu'elle en estimait le texte très proche ! Cette méthode n'est pas très recommandable, car elle rend difficile la lecture des

11. Dans BOVON et GEOLTRAIN 1997, p. 73-104.

12. CANT 50, p. 27-28 (BHO 612).

13. Édition et traduction anglaise : WRIGHT 1865, p. 3-7 et 1-5 ; BUDGE 1899, p. 213-217.

14. LEWIS 1902, texte syriaque p. 2-12, traduction, p. 1-12.

15. Aujourd'hui non localisé.

variantes et l'étude de la diffusion des traditions, malgré que l'éditrice a tenu à distinguer typographiquement les textes à l'intérieur de son édition et de sa traduction. De fait, il se confirme que cette édition est problématique. Malgré les lacunes, au début, au milieu et à la fin, l'œuvre conservée par le palimpseste se présente en deux parties. La première est une traduction du *Protévangile*. La seconde est le récit du *Décès de ce monde de la bienheureuse Notre-Dame*. Après une longue introduction dans laquelle le rédacteur appelle les bénédictions de Dieu sur toute la communauté qui glorifie le décès de Marie et son couronnement¹⁶, ce *Transitus* est composé de plusieurs *livres* explicitement marqués, mais la fin du manuscrit est tronquée.

Il est fort troublant de constater que le manuscrit récent, de la collection Harris, numéroté 73, employé en 1902 par A. S. Lewis pour combler les lacunes de son palimpseste, n'est pas identifiable aujourd'hui. Il s'agit d'un texte complet, muni d'un colophon final, daté du 2 de kanun second 2168 des Grecs, soit 1857 ap. J.-C. par le scribe Belna'al. Or, le ms. Harris 73, aujourd'hui Harvard Syr. 82¹⁷, ne correspond pas à l'édition Lewis : d'après Titterton, le ms. 73(4010), *nunc* Harvard Syr. 82 contient une *Vie de la Vierge* en six livres, mais est incomplet à la fin ; la copie n'est pas datée et est due au scribe Joseph. Il est vrai que le manuscrit Harvard Harris 27 (3965), *nunc* Harvard Syr. 39¹⁸, est identifié par le même catalogue de Titterton comme correspondant au manuscrit Harris utilisé par Lewis : le titre de l'œuvre sur la Vierge est strictement identique au titre de l'édition Lewis et la date est la même : 2168 des Grecs. Mais trois faits me paraissent s'opposer à cette identification. La foliotation est décalée, le découpage de l'œuvre en six livres (et non en cinq) est, d'après Titterton, marqué par des intertitres, qui n'apparaissent pas dans l'édition Lewis, dans laquelle les livres sont signalés par des *explicit* ; le titre du livre III est explicitement celui de la *Vision de Théophile* qui est caractéristique des *Vies syro-occidentales de la Vierge* (voir plus loin) ; enfin, il y a un colophon supplémentaire en garshouni et, d'après les deux colophons, le scribe se nomme Qshy.

Le travail d'édition critique est aujourd'hui à faire, en rassemblant ces données et en triant en outre les divers autres manuscrits qui comportent des *Vies de la Vierge*, sachant que l'état fragmentaire de la documentation, la variabilité des traditions et leurs emprunts réciproques ne permettent pas

16. Voir plus bas, « Les dormitions ».

17. Voir GOSHEN-GOTTSTEIN 1925, p. 70.

18. Voir GOSHEN-GOTTSTEIN 1925, p. 52.

de distinguer facilement, même dans les catalogues les plus soignés, les traductions syriaques du *Protévangile* proprement dit, les rédactions postérieures appelées *Vies de la Vierge* en six livres et les *Transitus*. Ainsi, il me paraît qu'il ne faut pas compter au nombre des *Transitus* les deux feuillets du manuscrit Berlin syr. 203¹⁹, mais au nombre des traductions syriaques du *Protévangile* sans qu'il soit toutefois possible de savoir s'il s'agissait seulement d'une traduction du *Protévangile* ou d'un *Protévangile* inclus dans une *Vie de la Vierge* plus développée. C'est apparemment ainsi que se présente le manuscrit d'Alqosh daté de 1890 ap. J.-C., copie d'un manuscrit plus ancien du XIII^e-XIV^e siècle, où le *Protévangile* est un extrait remployé dans une rédaction tardive²⁰. En est-il aussi de même du manuscrit Alqosh, N.-D. des Semences, Scher 97, écrit en 1690 ap. J.-C. à Alqosh ? Il faudrait avoir accès à ces manuscrits pour le vérifier.

Il faudrait surtout, après avoir examiné tous les textes en détail, avoir une vue d'ensemble de la manière dont se sont combinées les diverses traditions : les traductions du *Protévangile* ont pu être utilisées, en totalité ou en partie, dans des récits plus développés pour former des *Vies de la Vierge* qui incluaient également des récits de son décès ou de sa dormition, et faisaient l'objet par ailleurs d'œuvres indépendantes.

Remarquons en passant que l'œuvre grecque du *Protévangile* ayant elle-même suscité par la suite plusieurs autres créations grecques sur le même thème, celui de l'histoire de Marie, de l'enfance de Jésus et de sa vie de famille, certaines ont été traduites en syriaque. Ainsi avant le milieu du V^e siècle, il existe une version syriaque²¹ du texte grec paraphrastique de cette *Nativité*, contenu dans le *Commentaire sur l'Hexaemeron* du Pseudo-Eustathe d'Antioche²².

19. Ms. Sachau 27 ; les f. 59 et 60 sont deux feuillets disjoints ; édition SACHAU 1899, II, p. 676.

20. BHO 644. Édition : BUDGE 1899, vol. I, p. 37 et traduction anglaise : *id.*, vol. II, p. 42-44. Ce n'est pas le cas du ms. Téhéran Issayi 18 qui ne comporte pas le passage du *Protévangile*.

21. Il existe aussi une version copte sahidique, avant 450 ap. J.-C. d'après ERBETTA 1981, I(2), p. 10. Voir PG 18, col. 772C-776C ; sur le Pseudo-Eustathe d'Antioche, voir ALTANER-CHIRAT 1961, p. 445-446.

22. PG 18, col. 707.

Un évangile de l'enfance du Christ

S'intéressant vraiment à l'enfance du Christ proprement dite, une autre œuvre fut créée qui s'interroge sur la personnalité de Jésus enfant. L'*Histoire de l'Enfance de Jésus* appelée par Fabricius *Évangile de l'Enfance selon Thomas* apparaît comme un cas exemplaire. L'œuvre est remarquable par son élaboration et sa diffusion complexes à comprendre²³ : écrite en grec au début du IV^e siècle, elle fut traduite en latin dont le premier témoin est du V^e siècle, traduite en syriaque et conservée dans deux manuscrits du VI^e siècle, mais aussi en géorgien, en éthiopien et en vieux-slave, et a fait l'objet en arabe d'une traduction remaniée à partir du syriaque. Elle est remarquable par son usage et son statut : dès sa publication, on en parle beaucoup en Palestine et en Syrie, au grand agacement d'Épiphane et de Jean Chrysostome. Elle est remarquable par sa carrière : malgré sa médiocrité littéraire (du moins à mon sens), elle continue à imposer ses représentations jusqu'à l'époque moderne où des théologiens et vulgarisateurs catholiques et protestants la citent avec un peu d'embarras parce qu'ils ne peuvent ignorer le rôle qu'elle a joué dans la chrétienté²⁴. Elle est remarquable par son fonctionnement théologique : par ses historiettes miraculeuses d'un goût douteux, selon l'appréciation générale, elle pose la question christologique de la psychologie et des pouvoirs de Jésus enfant et il faut croire que cette question occupe tellement l'imaginaire chrétien qu'on trouve ce texte dans tant de langues. De la version syriaque, on connaît au moins deux manuscrits anciens²⁵, et des fragments du XIX^e siècle²⁶. L'analyse en est

23. Voir la présentation très claire que réussit à en faire VOICU 1997.

24. « Toutes ces imaginations plus ou moins délirantes n'ont d'autre intérêt que d'avoir inspiré, un peu partout dans la Chrétienté, les imagiers du moyen âge ; les sculptures de nos cathédrales sont pleines d'allusions à ces fables. Elles n'ajoutent, il va de soi, rien à notre connaissance de l'Enfant-Dieu. » DANIEL ROPS 1959, p. 144. « Le récit révèle plus d'imagination que de sagesse ; de naïveté que de mystique... Il énumère apparemment de simples anecdotes. Une intention plus subtile commande cependant la série. » QUÉRÉ 1983, p. 86. Voir déjà NICOLAS 1866, p. 401 : « Ces Évangiles apocryphes, d'un caractère si peu élevé et si peu spiritualiste, dans lesquels la vulgarité des conceptions et la bassesse du style s'allient à la superstition la plus puérile, ont été bien plus répandus, depuis le cinquième siècle jusqu'au seizième, autant dans les Églises de l'Orient que dans celles de l'Occident, que les Évangiles canoniques auxquels ils sont inférieurs sous tous les rapports. Ce fut au reste cette infériorité qui en fit la fortune. »

25. L'un est édité par WRIGHT 1865, p. 11-16, traduction anglaise p. 6-11, et l'autre est collationné par BAARS 1993, p. 192-197.

26. Notamment le ms. Mingana Syr. 105, daté de 1832-1833 ap. J.-C.

complexe, car elle met en jeu des questions d'histoire des religions et des philosophies, dont la moindre n'est pas celle du gnosticisme²⁷.

À cet égard une grande différence me frappe. Dans l'Occident gréco-latin, on voit naître et proliférer de nombreux textes racontant Jésus enfant et ses parents qu'on met aussi en images jusqu'au milieu du XX^e siècle. En Orient, et chez les syriaques en particulier, ce thème ne suscite pas un tel engouement. Il semble qu'après quelques anciens manuscrits, les syriaques ne se préoccupent guère de Jésus enfant. Sans doute y a-t-il là l'expression de différentes anthropologies familiales dont l'historien devrait interroger l'écart entre l'Est et l'Ouest de la Méditerranée.

Les dormitions de la Vierge Marie

En revanche, ce qui touche à la mort et à l'au-delà semble plus partagé. Mais, dans ce domaine plus que jamais, il convient d'être attentif aux apports spécifiques des courants de pensée syriaques.

Les traditions concernant la fin de la vie, la mort, la dormition et l'assomption de la Vierge Marie forment un des dossiers les plus complexes de la littérature chrétienne car, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, elles se combinent souvent avec celles sur l'enfance et celles sur la croix et le tombeau du Christ, ce qui est bien naturel. De plus, elles sont transmises dans toutes les Églises chalcédoniennes et monophysites, dans toutes les langues de l'Orient²⁸. Les *Transitus* syriaques se trouvent dans plusieurs manuscrits dont la plupart sont fragmentaires. Il est aujourd'hui encore bien incertain de donner un tableau précis des différentes traditions, recensions et de leurs relations mutuelles. W. Wright, en 1865²⁹, avait le premier proposé trois « éditions or redactions » de ce qu'il nomme l'*Assumptio beatæ Virginis*. Selon les manuscrits alors disponibles, un palimpseste ancien³⁰ et deux manuscrits médiévaux³¹, les trois recensions présentent des variantes considérables. Il y ajoute un texte intitulé

27. Voir la copieuse étude de HELDERMAN 1993.

28. La présentation de référence de ce dossier complexe demeure celle de VAN ESBROECK 1981 et VAN ESBROECK 1995 pour les traditions les plus anciennes. On ne possède pas encore de présentation et d'édition critique exhaustive de tous les documents. Le travail le plus élaboré à ce sujet est celui de SHOEMAKER 2002.

29. WRIGHT 1865, p. 7-10.

30. Londres, BL, Add. 14484.

31. Londres, BL, Add. 14732, du XIII^e siècle et Add. 12174 daté de 1508 AG, soit 1197 ap. J.-C.

*Obsèques de la sainte Vierge*³² provenant du même palimpseste. Il souligne à juste titre le caractère particulier de cette quatrième recension qui semble mettre en avant la prédication paulinienne de préférence à celle de tous les autres apôtres, ce qui en fait réellement un arbuste à part dans le maquis des traditions concernant la fin de la vie de Marie.

En 1902, A. Smith Lewis étoffe considérablement le dossier en publiant son fameux palimpseste, provenant vraisemblablement du Sinaï. *Ce Livre de Notre-Dame Marie* comme le désigne son prologue qui met en scène sa découverte, n'a pas de titre proprement dit ; dans son introduction, le rédacteur interpelle les lecteurs pour leur parler de « la sortie de ce monde de la bienheureuse Notre-Dame Marie » et, plus loin, de son « couronnement ». Comme nous l'avons déjà souligné, il se trouve dans un des antiques manuscrits du v^e ou du vi^e siècle, qui contient également la traduction syriaque du *Protévangile de Jacques*. Cette organisation des manuscrits est un fait remarquable ; cela peut signifier que le livre du décès de Notre-Dame fut conçu comme une suite naturelle à sa vie racontée dans le *Protévangile* ou que ces deux récits, conçus séparément, ont été réunis dans le même recueil de textes selon une logique simple, l'un racontant la vie de Marie, l'autre sa mort. Quoi qu'il en soit, à la suite de la traduction syriaque du *Protévangile* mentionnée plus haut, se trouve donc un *Transitus* en plusieurs livres³³.

Le premier livre, qui s'ouvre par une pieuse exhortation, raconte d'une manière assez confuse comment l'histoire de la mort de Marie, réclamée par les Pères du Sinaï à l'évêque Cyrus de Jérusalem, a fait l'objet d'une révélation lors d'une apparition de la Vierge à Jean à Éphèse. Les recherches alors menées à Jérusalem aboutissent à la découverte de l'autographe de Jacques le frère du Seigneur. Le livre II commence par les démêlés de Marie avec les juifs, thème omniprésent dans tout le texte, et contient le récit de la correspondance d'Abgar d'Édesse avec Tibère. Marie annonce son départ prochain. Les apôtres, y compris Paul, et ceux qui sont déjà morts, sont invités à se retrouver autour d'elle à Bethléem. Le livre III raconte une série de miracles et guérisons opérées par Marie en faveur de ceux qui accourent de tous pays auprès d'elle. Le gouverneur reconnaît Jésus comme Fils de Dieu et organise un débat entre les juifs. Celui-ci s'achève sur une exigence de retrouver les instruments de la Passion. Il contient ainsi une forme particulière de l'invention de la Croix,

32. WRIGHT 1865, p. 10-16.

33. LEWIS 1902, édition, p. 22-105, traduction, p. 13-69, en comblant les lacunes du palimpseste par le texte du manuscrit Harris, selon le principe adopté pour le *Protévangile*.

qui est du plus haut intérêt pour l'histoire de ce dossier. Stephen Shoemaker, qui étudie ces textes³⁴, avance de façon convaincante l'hypothèse qu'avec cette quatrième *Invention de la Croix*³⁵, qui serait la plus ancienne, la composition de l'*Histoire de la Vierge en six livres* daterait de la fin du IV^e siècle. Toutefois, on doit remarquer que, dans le présent texte offert par le palimpseste Lewis, il ne s'agit pas d'une *Vie de la Vierge* en six livres, mais d'un *Transitus* en plusieurs livres. L'hypothèse de Shoemaker serait donc susceptible d'être rectifiée : c'est le *Transitus* qu'il conviendrait de faire remonter à haute époque, les *Vies de la Vierge* syriaques étant sans doute nettement postérieures. Le livre IV raconte le départ de Marie de ce monde, comme un aboutissement des actions divines à son égard depuis l'Annonciation. Suit l'instauration apostolique des commémorations mariales et de l'intercession de Marie auprès du Christ qui semble conclure le livre. La fin est manquante dans le palimpseste, si bien qu'on ne sait pas s'il contenait un récit en cinq ou six livres.

L'édition critique devra faire la clarté sur les diverses recensions dont les variantes peuvent être considérables ; la tâche est d'autant moins aisée que les témoins manuscrits sont fragmentaires. Il en est ainsi des fragments de Goslar, identifiés par J. Aßfalg³⁶, témoins d'un manuscrit dont le texte paraît fort proche de celui du palimpseste Lewis ; il en est également ainsi du manuscrit Sinaï Syr. 30, édité séparément par A. S. Lewis, dont les folios subsistants seraient à situer à la fin de l'œuvre, au livre V ou au livre VI.

Mettre de l'ordre dans tous les documents est d'autant plus important que les *Transitus* contiennent, comme on l'a remarqué, des traditions mises en forme par ailleurs dans d'autres œuvres apocryphes concernant Abgar, Nicodème, l'*Invention de la Croix* et les lieux de prédications des apôtres : les textes apocryphes autour de la vie et de la mort de la Vierge sont au cœur de la constellation apocryphe dès la plus haute antiquité du christianisme syriaque.

Beaucoup plus tard, semble-t-il, des récits plus développés, en six livres, racontent la dormition et l'assomption de Marie. Si, comme nous l'avons vu, les plus anciens manuscrits sont vraisemblablement du

34. SHOEMAKER 2002.

35. Les trois récits d'*Invention de la Croix* traditionnellement considérés sont celui qui met en scène l'impératrice Hélène, celui qui met en scène Protonice la femme de Claude et l'*Histoire de Judas Cyriaque* ; voir J. W. DRIJVERS 1992, spécialement p. 147-180.

36. Ms. Goslar S5, AßFALG 1963, nr. 114, p. 215-218.

v^e siècle, des récits de la mort de la Vierge dont nous ne savons pas dire l'époque de la première rédaction sont encore recopiés jusqu'au XIX^e siècle et ont été plusieurs fois traduits en arabe, surtout dans des manuscrits garshouni. C'est le cas du manuscrit Harris utilisé par A. S. Lewis puisque son contenu est très proche du palimpseste Lewis. Le livre I raconte la découverte du texte, une histoire plutôt contournée, où interviennent des moines du Sinaï, l'évêque de Jérusalem, une apparition de Marie à Jean à Éphèse en 497 ap. J.-C., Jacques de Jérusalem en 33 ap. J.-C. Selon cette introduction, le récit de la mort de la Vierge a été rédigé par saint Jean à Éphèse, en hébreu, en grec et en latin et traduit du grec en syriaque. Les livres II et III mettent en scène la visite de la Vierge au sépulcre du Christ, puis des miracles et le transport de Marie dans une caverne ; le tout se passe dans un contexte d'affrontement avec les juifs et contient un important récit de l'invention de la croix. Le livre IV raconte l'arrivée du Christ, la mort de Marie, son voyage au paradis de l'Éden, les dispositions apostoliques pour la commémoration de Marie, la rédaction de ces événements par les apôtres. Les livres V-VI racontent la visite de Marie dans le paradis, la description du ciel et de la géhenne et les révélations de Marie à Jean sur les signes de la parousie. Plusieurs autres manuscrits de provenances diverses restent à comparer.

Cette œuvre d'ample dimension a certainement été composée par les milieux melkites du Sinaï, même si on trouve des manuscrits témoins d'une diffusion en milieux syro-orthodoxes. Elle contient de nombreux thèmes théologiques relatifs au Christ, à Marie et aux apôtres. En plus des thèmes concernant l'au-delà, le paradis et la géhenne, et le statut de la mère du Christ Jésus, la *Dormition de Marie* reflète une diffusion du recours à l'intercession de Marie.

Les compilations syriaques tardives de la vie de la Vierge

Des réélaborations de l'histoire de la Vierge ont tardivement été produites en syriaque, tant chez les syro-occidentaux que chez les syro-orientaux. Chez les premiers, on trouve une *Histoire de Marie Mère de Dieu* dont on possède au moins une demie-douzaine de manuscrits du XIV^e au XVIII^e siècle. Cette *Histoire* est explicitement composée en six livres³⁷ qui racontent successivement l'Annonciation de la conception à la Vierge, la Nativité de Jésus, la fuite en Égypte et le séjour de la sainte famille à

37. Que l'on trouve parfois en six livres séparés, par exemple dans le ms. syro-orthodoxe Mingana Syr. 5, daté de 1479 ap. J.-C.

Qusqum, qui a été dévoilée à Théophile patriarche d'Alexandrie, l'Enfance et l'éducation de Jésus, l'Histoire de la Mère de Dieu, Marie, jusqu'à son décès ; le Décès de la mère de Dieu Marie et son départ pour la vie éternelle. Les deux premiers livres reprennent le *Protévangile*, l'épisode égyptien est la version syriaque d'un texte arabe connu sous le nom de *Vision de Théophile patriarche d'Alexandrie* et les deux derniers livres reprennent le *Transitus*. Cette compilation, encore inédite, demanderait une étude intéressante pour la connaissance des communautés syro-orthodoxes postérieures au moyen âge.

Chez les syro-orientaux, on lira d'abord la copieuse reprise des traditions du *Protévangile* au XIII^e siècle par le *Livre de l'Abeille* de Salomon de Bassora³⁸. Plus tard encore, l'*Histoire de la bienheureuse sainte Marie mère du Christ notre sauveur*, dont le titre dit explicitement la théologie nestorienne, se trouve dans plusieurs manuscrits écrits notamment à Alqosh et Urmia, c'est-à-dire en milieux « chaldéens catholiques » et « assyriens ». À la différence des *Vies* syro-occidentales, elle n'est pas en six livres, mais compile une centaine d'épisodes tirés du *Protévangile*, de l'*Évangile arabe de l'Enfance*, de passages des évangiles canoniques et des *Transitus* s'achevant sur une série de miracles de la Vierge. Une édition critique incomplète en a été faite en 1899³⁹.

La complexité et l'intérêt des apocryphes mariologiques

Il est encore prématuré de proposer une organisation générale de tous ces textes, dont les relations mutuelles sont extrêmement complexes, d'abord parce qu'il faut tenir compte de toutes les versions, en grec, en latin, en arabe, en géorgien, en arménien, en copte, en éthiopien, en slavon et même en irlandais. Dans le maquis des textes orientaux en diverses langues, on pense généralement que les textes syriaques nous ont conservé les plus anciens témoins de ces traditions.

Cela n'est pas sans conséquence pour la recherche portant sur tout un pan de la littérature apocryphe chrétienne, à savoir les textes qui traitent du devenir des défunts, de leur rétribution dans l'au-delà et de l'intercession de la Vierge Marie à leur bénéfice. Le texte que Wright considère comme son plus ancien document me semble appartenir à cette catégorie. La perte du titre et le caractère hélas fragmentaire du manuscrit empêchent de comprendre l'ensemble de l'œuvre. Toutefois, celle-ci contient des

38. BUDGE 1886, chapitre XXXIV.

39. BUDGE 1899, p. 3-153.

passages d'un très grand intérêt pour l'histoire de la pensée chrétienne primitive, à commencer par un récit de transaction pour soulager les tourments d'un mourant. Puis une dispute entre saint Paul d'un côté et Pierre, Jean et André de l'autre sur les pratiques qu'il convient de prêcher aux chrétiens, témoigne de débats certainement vifs dans les communautés chrétiennes encore à l'époque romaine tardive. Le texte montre Jésus prendre position pour Paul qui refuse d'admettre qu'il faille jeûner tous les jours, garder la virginité, quitter son père et sa mère, son frère et sa sœur, ses enfants et sa maison et tous ses biens, pour être capable de voir Dieu. Un autre passage raconte la visite de Marie et des apôtres au terrifiant lieu de tourments des pécheurs, sous la conduite de l'ange Michel ; ce thème fut l'objet de nombreux textes dès les origines du christianisme. Je suis tenté d'émettre l'hypothèse que ces préoccupations très anciennes sont à l'origine de la composition du plus ancien *Transitus* ainsi que de l'*Apocalypse de Paul* : pour mettre en narration dans des visites de l'au-delà, les problématiques de la rétribution et du sort des défunts, on a fait appel aux deux personnages du Nouveau Testament dont le statut et les expériences de révélation étaient avérés : la Vierge Marie et l'apôtre Paul ; c'est pourquoi leur présence conjointe dans les voyages aux enfers et leur intercession pour les défunts se trouvent dans les plus anciens textes ⁴⁰.

La famille de Jésus utilisée dans les fondations ecclésiastiques

Sans empiéter sur l'article de Florence Jullien, il faut signaler que la parenté de Jésus a été utilisée pour authentifier des lignées épiscopales.

Dans sa liste des patriarches chaldéens ou nestoriens selon les historiens syro-orientaux, Assemanus⁴¹ nomme en cinquième place,

40. Voir l'article de M. Debié.

41. ASSEMANUS 1725, p. 611-612. « 5. Abres Hebraeus, ex Josephi fabri, ut inquit Mares, sponsi Beatae Mariae Virginis genere, a Simeone Cleophae Hierusalem episcopo ordinatus, & in Orientem missus, sedit Seleucia annos sexdecim, Amrus annos ei tribuit septemdecim, Barhebraeus ab Antiocheno, non à Hierosolymitano episcopo ordinatum testatur. Vide To. 2, p. 395. 6. Abraham Cascarensis, affinis Jacobi Adelphothei, quem Mares Josephi filium existimat : Antiochiae, ubi domicilium habebat, electus & Seleuciam missus, quum filium Regis Persarum à daemone liberasset, excitatam in Christianos persecutionem sedavit. Obiit vigesimo secundo episcopatus anno, hoc est, Christi 120. Modainae seu Seleuciae sepultus. Barhebraeus sedisse eum scribit annos 12. Amrus vero obiisse affirmat anno Graecorum 463. hoc est, Christi 152. quod tamen stare nequit, nisi sedisse dicatur annos 54. »

d'après Mares ibn Suleiman, un certain Abres l'hébreu, engendré par le charpentier Joseph, époux de la B. V. Marie. Abres fut consacré évêque à Jérusalem par Simon Cleophas et envoyé en mission en Orient, où il siégea 16 ans à Séleucie-Ctésiphon. En sixième place, Assemanus nomme Abraham de Kashkar, parent de Jacques frère du Seigneur, que Mares considère comme fils de Joseph. Abraham résidait à Antioche et fut élu au siège de Séleucie-Ctésiphon ; il mourut en 120 ap. J.-C. Assemanus mène une discussion historique à ce sujet en citant, outre Mares, Bar Hebraeus.

La famille de Jésus utilisée dans les textes référentiels

Dans la famille de Jésus, son frère Jacques a une place essentielle. Occupant une position intermédiaire, sinon équivoque, entre le judaïsme et le christianisme, et, pour le christianisme, entre le groupe familial et le groupe apostolique, il joue un rôle de double légitimation et se trouve alors en tant que frère du Seigneur mis en scène dans des narrations apocryphes destinées à valider des textes de référence. Si, dans tous les textes grecs concernant Jacques, la figure de celui-ci est celle du Juste, dans les textes syriaques, il n'est pas un apôtre, mais « le frère du Seigneur et l'évêque de Jérusalem ». La *Doctrina d'Addai* précise qu'il est « administrateur et inspecteur dans l'église construite à Jérusalem par les apôtres ». Dans le plus ancien manuscrit du *Transitus* syriaque, le palimpseste du Sinaï, il est désigné comme « Jacques l'évêque de Jérusalem, celui qui fut le premier évêque de Jérusalem tandis que les apôtres vivaient encore. », et c'est à l'autographe de Jacques qu'est attribuée la mise par écrit du récit de la mort de Marie en six livres, chaque livre ayant été écrit par deux apôtres. De la sorte, est mis en valeur son rôle de secrétaire des apôtres, chargé de rassembler les rapports apostoliques de tous les horizons et de les diffuser en les authentifiant⁴². Cette position n'est peut-être pas sans parenté avec celle qui transparaît dans les dispositifs littéraires tels que l'*Épître de Pierre à Jacques* et l'*Épître de Clément à Jacques* dans le prologue des *Homélies* pseudo clémentines.

En tout cas, la figure syriaque de Jacques, frère du Seigneur et évêque de Jérusalem, est dessinée pour affirmer le statut ecclésiastique de la ville sainte. Celle-ci ne relève pas des champs de missions apostoliques, elle n'est pas dirigée par un apôtre, elle jouit d'un statut d'extra-territorialité, administrée par le frère même du Seigneur, gérant de la mémoire apostolique et rédacteur des récits familiaux. C'est peut-être à ce titre, et

42. Voir *Doctrina d'Addai* § 32, traduction DESREUMAUX 1998, p. 73.

du fait de sa stature judéo-chrétienne, qu'il est aussi le greffier du procès des chrétiens contre les juifs.

Ce thème de l'affrontement avec les juifs, qui est si répandu dans les textes apocryphes syriaques, est fortement développé dans la *Doctrina d'Addai*, dans les *Vies* et les *Dormitions de Marie*, dans les *Évangiles de l'Enfance*. Il y joue d'abord un rôle christologique, l'hostilité attribuée aux juifs envers Marie portant sur ce point central : « ... tu ne t'es pas laissée convaincre. À cause de ce fils du charpentier qui est né de toi, que tu appelles fils de Dieu, et que nous appelons un homme... »⁴³. Il y joue en même temps un rôle liturgique, les juifs concentrant dans leur attitude l'hostilité aux pratiques du culte des reliques, aux prières pour les défunts, au culte rendu à la Vierge, aux lieux de pèlerinage.

Par son rôle au carrefour des relations familiales, des fonctions communautaires, des thématiques théologiques et des pratiques de piété, la figure de Jacques est exemplaire des fonctions que peuvent jouer les textes apocryphes dans les représentations textuelles des Églises syriaques. Celles-ci en font un outil de leurs revendications sur le siège de Jérusalem. Je suggère par là une ligne de recherche dans la lecture des textes syriaques melkites d'une part, jacobites d'autre part, dans la suite des travaux si suggestifs de Michel van Esbroeck.

En matière canonique⁴⁴, ainsi qu'en matière liturgique (par exemple dans l'œuvre syro-orientale originale appelée les *Questions de Simon Pierre sur l'eucharistie et le baptême*), ce sont généralement les références apostoliques apocryphes qui servent de fondements référentiels. Pourtant, là encore, les syriaques font appel à la famille de Jésus. C'est en effet en tant que frère du Seigneur que Jacques se retrouve patronnant une liturgie syriaque orthodoxe réarrangée par Bar Hebraeus. Ainsi dans le manuscrit Mingana Syr. 391, peut-être datable du XVII^e siècle, le titre est explicite : « La petite liturgie de saint Jacques, le frère de Notre-Seigneur, dont il est dit que saint Jacques la récita au-dessus de la tête de Notre-Seigneur lors de la dernière Cène. Cette liturgie est la première de toutes. »

Traductions syriaques et compositions nouvelles en syriaque

Les traditions chrétiennes mises en récits littéraires que sont les textes apocryphes syriaques sur l'histoire de Jésus et de sa famille ont donc d'abord été véhiculées en grec. Les traductions syriaques présentent de

43. *Transitus* du palimpseste Lewis, f. 71ra-74va, éd. LEWIS 1902, p. 39.

44. Voir H. Kaufhold dans le présent ouvrage.

notables variantes par rapport aux textes grecs parvenus jusqu'à nous ; plusieurs transmettent sans aucun doute des textes grecs aujourd'hui disparus, ce que notait déjà William Wright en comparant un manuscrit syriaque du *Protévangile* et un manuscrit de l'*Évangile de l'Enfance* dit de *Thomas* aux textes grecs établis par Tischendorf⁴⁵. N'apportent-elles pas en outre des variantes et adaptations dues aux milieux qui les lisent et les utilisent pour leur liturgie et leurs controverses théologiques et dogmatiques ? Ces questions réclament des études détaillées, à commencer par des éditions critiques qui sont encore à faire, non pas par rapport au texte de Tischendorf, mais par rapport aux diverses recensions grecques.

Les communautés syriaques ont aussi montré une certaine créativité. En plus de ces textes traduits, elles ont élaboré en syriaque des œuvres qui ne sont certes pas vraiment originales, relevant plutôt de la compilation et de l'imitation, ainsi les diverses *Vies de la Vierge*. Toutefois, ces œuvres témoignent d'une réelle vitalité de la culture syriaque et participent au développement de la pensée et des pratiques chrétiennes en Syrie, en Mésopotamie et en Iran.

On aura compris, au cours de cette brève présentation, que l'on est encore très démuné pour apprécier les exactes relations entre tous ces textes : les inventaires sont incomplets et les éditions critiques sont encore à faire, au point qu'on ne sait pas encore vraiment à quelle œuvre appartiennent nombre de manuscrits syriaques !

Les enjeux sont dignes d'intérêt.

En somme, les apocryphes syriaques parlant de Jésus et de sa famille, nés peut-être à haute époque, dès que s'installe l'Église chrétienne en Syrie-Palestine, se sont développés à l'occasion des débats christologiques, et il est probable que leur visée a été d'abord théologique. Comme dans l'Occident latin, leur usage s'est perpétué jusqu'au XIX^e siècle pendant lequel les *scriptoria* des monastères du Tur Abdin, du Kurdistan et du pays d'Urmia continuent de les recopier. Toutefois, il paraît que leurs buts christologiques, si évidents au moment des grandes querelles conciliaires, se sont progressivement estompés au profit de l'hagiographie mariologique et de la piété mariale, se diversifiant selon les Églises.

En 1865, dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen*, le Dr Ewald écrit :

« On peut certainement affirmer que ce livre a été la première fondation de toute la malheureuse adoration de Marie et d'une centaine de choses superstitieuses qui ont pénétré avec de moins en moins de résistance à

45. WRIGHT 1865, p. 53-58.

l'intérieur de l'Église depuis le v^e siècle et ont tellement contribué à la dégénérescence et à la décrépitude de tout ce qu'il y avait de meilleur dans le christianisme. Ce petit livre est donc de la plus grande importance pour l'histoire de chaque siècle du moyen âge, et pourtant aujourd'hui on doit enregistrer bien plus sérieusement qu'on le fait habituellement, un tas de choses qu'on doit en apprendre. La totalité du culte de Marie dans l'Église papale repose sur ce livre... »

Ce jugement est cité et assumé par W. Wright et par A. Smith Lewis. S'il est empreint d'une évidente animosité confessionnelle typique des relations entre les Églises chrétiennes au xix^e siècle, il n'en montre pas moins une certaine finesse : les textes apocryphes ont joué un rôle important dans les rites et les théologies des Églises. On n'a certainement pas fini d'explicitier et de comprendre les relations entre les œuvres élaborées ou traduites dans les diverses langues et cultures et de discerner ce qu'elles se doivent les unes aux autres.

Les œuvres syriaques classées comme apocryphes selon des critères d'une théologie et d'une philologie essentiellement occidentales fonctionnent pourtant d'une manière particulière aux cultures syriaques. D'un côté, elles appartiennent certainement au « continent apocryphe » cher à Jean-Claude Picard⁴⁶, du fait même de leur position dans l'ensemble du christianisme. En même temps, elles traduisent des faits culturels propres aux syriaques et je souhaiterais notamment éveiller un intérêt pour un traitement anthropologique de ces textes et traditions que l'on n'a guère eu jusqu'à présent la curiosité d'interroger sous cet angle, bien que les conceptions de l'enfance et de la famille soient des traits majeurs des civilisations.

En 1998, j'ai suggéré⁴⁷ de reconnaître un mode de fonctionnement de la littérature chrétienne propre aux Églises syriaques. Celles-ci lisent et utilisent nombre de textes qualifiés d'apocryphes par les Occidentaux, sans formaliser autant que ces derniers la notion d'apocryphe. Tout semble se passer comme si le corpus culturel réel des Églises syriaques était l'ensemble des textes attribués à des personnages néotestamentaires, corpus au sein duquel certains textes (le Nouveau Testament) jouissent seulement d'une considération particulière, d'un statut privilégié... On serait tenté de dire qu'il n'y a pas d'apocryphes dans les Églises syriaques, mais seulement des textes canoniques. L'examen des œuvres qui mettent en scène Jésus et sa famille ne semble pas m'amener aujourd'hui à réviser

46. PICARD 1999.

47. DESREUMAUX 1998.

cette formulation, mais à la prolonger : comment l'historien pourrait-il cerner plus précisément ce que représentent pour les Églises syriaques, les personnages qu'ils reçoivent d'une autre langue et mettent en scène dans leur propre langue ?

Bibliographie

- BUDGE 1886 : Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Book of the Bee. The Syriac Text edited from the Manuscripts in London, Oxford, and Munich with an English Translation*, Oxford, Clarendon Press.
- BUDGE 1899 : Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ I. Syriac Texts*, Londres, Luzac and Co (Luzac's Semitic Text and Translation Series IV).
- DESREUMAUX 1993 : Alain DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout, Brepols (Apocryphes 3).
- ERBETTA 1981 : Mario ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I/1, *Vangeli. Scritti affini ai vangeli canonici composizioni gnostiche materiale illustrativo*, vol. I/2 *Vangeli. Infanzia e passione di Cristo. Assunzione di Maria*, Rome, Marietti.
- LEWIS 1902 : Agnes Smith LEWIS, *Apocrypha syriaca. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae with texts from the Septuagint, the Corân, the Peshitta, and from a Syriac Hymn in a Syro-Arabic Palimpsest of the Fifth and other Centuries* London, Clay – Cambridge, University Press (Studia Sinaitica No XI).
- QUÉRÉ 1983 : France QUÉRÉ, *Évangiles apocryphes réunis et présentés par*, Paris, Seuil (Inédit Sagesses 31).
- TISCHENDORF 1853, 1876(2) : Karl von TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, Leipzig.
- ASSEMANUS 1719-1728 : Joseph Simon ASSEMANUS, *Bibliotheca orientalis Clementina Vaticana, in qua Manuscriptos Codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Æthiopicos, Græcos, Ægyptiacos, Ibericos et Malabaricos, jussu... Clementis XI. Pontificis Maximi ex Oriente... avectos, & Bibliothecae Vaticanae, addictos recensuit, digessit, et genuina scripta à spuriis secrevit, addita singulorum auctorum vita*, Rome, tomes I, II, III(1) et III(2).
- ABFALG 1963 : Julius ABFALG, *Syrische Handschriften. Syrische, karshunische, christlich-palästinische, neusyrische und mandäische Handschriften*, Wiesbaden, Franz Steiner (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland V).
- ALTANER 1961 : Berthold ALTANER, *Précis de Patrologie* adapté par H. CHIRAT, Mulhouse, éd. Salvator.
- BAARS et HELDERMAN 1993-1994 : W. BAARS et J. HELDERMAN, « Neue Materialien zum Text und zur Interpretation des Kindheitsevangeliums des Pseudo-Thomas », *Oriens christianus* 77, p. 191-226; 78, p. 1-32.
- BHO = Paul PEETERS, *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1910 (Subsidia hagiographica 10).
- CANT = GEERARD 1992.
- DANIEL-ROPS 1945 : DANIEL-ROPS, *Histoire sainte. Jésus en son temps*, Paris, Fayard (Les grandes études historiques).
- DESREUMAUX 1998 : Alain DESREUMAUX, « Jésus et ses apocryphes », dans *Les vies de Jésus (Graphè 7)*, Lille, p. 31-43.

- DRIJVERS 1992 : Jan Willem DRIJVERS, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden, Brill.
- GEERARD 1992 : Maurice GEERARD, *Clavis apocryphorum novi testamenti*, Turnhout, Brepols (Corpus christianorum).
- GERÖ 1988 : Stephen GERÖ, « Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Problems », dans W. HAASE et H. TEMPORINI, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II, Bd. 25.3, Berlin-New York, Walter de Gruyter, p. 3970-3996.
- GOSHEN-GOTTSTEIN 1979 : Moshe H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library. A Catalogue*, Missoula, Scholars Press (Harvard Semitic Studies 23).
- HELDERMAN 1993 : voir BAARS et HELDERMAN 1993-1994.
- METZGER 1977 : Bruce M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations*, Oxford, Clarendon Press.
- NICOLAS 1866 : Michel NICOLAS, *Études sur les évangiles apocryphes*, Paris, Michel Lévy.
- PAYNE SMITH 1864 : Robert PAYNE SMITH, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae VI Codices syriacos, Carshunicos, Mandæos complectens*, Oxford, Réimpression, Leiden, ss date.
- PG = *Patrologia graeca*.
- PICARD 1999 : Jean-Claude PICARD, *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, Turnhout, Brepols (Instrumenta patristica XXXVI).
- SACHAU 1899 : C. Eduard SACHAU, *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, Berlin, A. Asher (Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin 23).
- SHOEMAKER 2002 : Stephen J. SHOEMAKER, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies).
- VOGELS 1914 : H. J. VOGELS, « Ein apokrypher Zusatz im Mt-Evangelium 20, 28 », *Biblische Zeitschrift* 12, p. 369-390.
- VAN ESBROECK 1981 : Michel VAN ESBROECK, « Les textes littéraires sur l'assomption avant le X^e siècle », dans F. BOVON, M. VAN ESBROECK, R. GOULET, É. JUNOD, J.-D. KAESTLI, F. MORARD, G. POUPON, J.-M. PRIEUR, Y. TISSOT (éds), *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, Labor et fides, p. 265-285 (Publications de la faculté de théologie de l'Université de Genève 4).
- VAN ESBROECK 1995 : Michel VAN ESBROECK, *Aux origines de la Dormition de la Vierge. Études historiques sur les traditions orientales*, Aldershot.
- VOICU 1997 : Sever J. VOICU, « Histoire de l'enfance de Jésus », dans F. BOVON et P. GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris, NRF-Gallimard, p. 191-204 (Bibliothèque de la Pléiade).
- WRIGHT 1865 : William WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament*, London.

LES APOCRYPHES APOSTOLIQUES

Alain DESREUMAUX
CNRS, Paris

Le plus grand nombre de récits apocryphes en syriaque – le tiers environ – est constitué par les *Actes* apocryphes de divers apôtres ou disciples directs d'apôtres. À vrai dire, tous les apôtres ne figurent pas dans les récits apocryphes syriaques. À part les notices contenues dans les *Vies des prophètes et des apôtres*, qui s'intéressent à l'ensemble des XII et des LXX (ou des LXXII), la liste des *Actes* ou des *Histoires* d'apôtres ou disciples en syriaque est limitée à Addaï, Mari, André, Clément, Denys, Étienne, Jacques, Jean, Luc, Matthias, Paul, Philippe, Pierre, Thècle, Thomas. À titre de comparaison, la liste est deux fois plus longue dans le domaine grec et le nombre de textes apostoliques apocryphes grecs est beaucoup plus considérable¹. Les raisons de cette différence sont probablement multiples et sans doute d'abord territoriales.

Des traductions du grec et des créations syriaques

Avant tout, rappelons que, comme dans l'ensemble de l'Orient chrétien, et de même que pour les évangiles apocryphes, plusieurs œuvres apocryphes syriaques concernant apôtres et disciples sont des traductions d'œuvres écrites en grec, langue dans laquelle les premières Écritures chrétiennes ont été élaborées. Ces traductions sont loin de recouvrir l'ensemble de la littérature apostolique apocryphe en grec. Bien sûr, on ne peut arguer de l'absence de manuscrits syriaques pour conclure avec certitude que seuls quelques textes grecs ont fait l'objet d'une traduction syriaque. Cependant, il est frappant de constater que la quantité

1. Une simple consultation de l'index et du *conspectus* de la *CANT*, p. 225-254 est édifiante.

d'apocryphes apostoliques conservés seulement en syriaque est beaucoup plus grande que celle des apocryphes apostoliques connus en grec et en traduction syriaque : si les Églises syriaques doivent beaucoup à la culture grecque, elles se sont montrées originales et créatives à leur tour.

Textes traduits en syriaque

Traduites du grec en syriaque, nous sont parvenues des œuvres concernant les apôtres André et Matthias, Jean, Paul et Thècle, Pierre et Clément, disciple de Pierre et Thomas.

On ne doit pas compter parmi les textes syriaques ² l'*Histoire de Pierre et Paul avec le roi de Rome Bargame*, qui est un texte araméen christo-palestinien ³ dont on connaît par ailleurs trois manuscrits arabes ⁴.

Textes créés en syriaque ou conservés seulement en syriaque

La plupart des apocryphes syriaques concernant les apôtres, sont des textes originaux composés en syriaque. Ils semblent témoigner que dans le monde syriaque, on a interprété d'une manière propre les missions apostoliques, sans traduire tels quels les *Actes* grecs – qui avaient pourtant une diffusion importante en Asie mineure et au Proche-Orient – mais en réutilisant et en remaniant quelques épisodes. On pourrait faire l'hypothèse qu'avec les apocryphes d'apôtres, les Églises syriaques marquent leur personnalité et leur autonomie, que ce soit chez les syriaques orthodoxes ou les syro-orientaux. Encore cela est-il à vérifier et à préciser.

Propres au syriaque sont des textes concernant Addaï et Mari ⁵, Jean, Luc, Paul, Philippe, Pierre et Thomas ; on y ajoutera Clément de Rome et Denys d'Athènes, qui ne sont pas des apôtres, mais qui jouent un grand rôle dans les aventures apostoliques.

De tous ces textes, nous ne donnerons ici qu'un aperçu, pour inciter à la lecture et illustrer par quelques exemples une réalité littéraire syriaque qui est loin de posséder la diversité et la variété des apocryphes apostoliques en grec, mais offre un intérêt incontestable pour la connaissance des

2. M. GEERARD, *CANT* 203, p. 110, le nomme à tort *Fragmentum syriacum*.

3. Il n'en reste que deux feuillets disjoints.

4. Voir DESREUMAUX 1999.

5. Pour ces deux apôtres fondateurs, voir dans ce volume, la communication de Florence Jullien.

milieux syriaques, dont la place dans l'ensemble des littératures chrétiennes est si importante.⁶

Les apôtres en syriaque

Mais d'abord, peut-on continuer à parler d'*Actes* d'apôtres en syriaque ? La catégorie d'*apocryphes apostoliques* est-elle justifiée ? Si la réponse est non, peut-on organiser le classement des textes apocryphes selon les « figures » ou catégories des personnages comme nous le proposons ci-après ? Le débat n'est pas nouveau : l'étude d'ensemble des *Actes apocryphes des apôtres* commencée depuis 1978 par l'équipe de Suisse romande⁷, s'est révélée féconde, appuyée sur un travail d'une précision philologique et historiographique d'une haute qualité scientifique. On remarquera que le « corpus » alors constitué s'est fondé sur la notion de figure et de fonction de l'apôtre en considérant les *Actes apocryphes* d'un côté et les *Actes canoniques* de l'autre.

Les quelques textes syriaques que nous lisons ici montrent déjà qu'il n'existe pas de *genre littéraire* lié au statut ou à la figure de l'apôtre : à considérer les structures narratives, les motifs littéraires, les visées, il n'y a rien de commun entre la *Doctrine de l'apôtre Addaï*⁸, les *Actes de Thomas*, les *Actes de Philippe*, les *Actes de Luc*, le *Miracle des Actes de Pierre*... La notion grecque d'*Actes*, pour commencer, est-elle pertinente en syriaque où le mot « histoire » employé pour désigner les textes racontant les vies des apôtres et des saints ne désigne peut-être pas les mêmes conceptions ?

La question, cependant, du statut de l'apôtre, me paraît devoir être posée ; non pas en vertu d'un a priori théologique ni dogmatique, mais parce que la conception même de la figure apostolique fut diverse dans les différentes Églises et évolua au cours du temps. Il n'y a vraisemblablement pas de figure unique de l'apôtre syriaque (mais y en a-t-il dans les autres aires culturelles ?). Pour les textes syriaques, les études d'ensemble manquent.

Comme dans toutes les Églises d'autres langues, les textes syriaques narrent la vie des apôtres dont la fonction première est d'être fondateurs de l'Église locale et d'assurer la légitimité de l'institution. Dans les Églises de langue syriaque, les apôtres Addaï et Mari jouent ce rôle. En revanche,

6. Sur l'intérêt que présente l'étude des Actes apostoliques apocryphes en général, avec les divers problèmes d'histoire, de langue, de transmission, de réécriture, on lira le stimulant ouvrage de BOVON *et alii* 1999.

7. BOVON *et alii* 1981.

8. Voir, dans le présent ouvrage, le chapitre de F. Jullien.

quand des textes syriaques s'intéressent à la vie et l'œuvre de fondation des autres apôtres dans les diverses villes du monde connu, quels buts poursuivent-ils ? À quelles visées répondent-ils ? De plus, dans la durée, à quels besoins qui sont certainement évolutifs, leur transmission et leur copie répondent-elles ?

À quoi servaient les Actes d'apôtres en syriaque ?

Les quelques questions ci-dessus demandent encore beaucoup de recherches en complémentarité avec les textes de toutes les autres aires linguistiques. Car la richesse des textes apostoliques syriaques laisse penser qu'ils ont joué un rôle important dans la formation des concepts du christianisme ancien et qu'ils ne sont pas seulement des traductions-témoins ou des chaînons dans des traditions, même lorsque ce rôle fut très important : l'étude par M. van Esbroeck sur la récupération de l'apôtre Thaddée par l'Église arménienne⁹ est à ce titre exemplaire.

Avant de se demander pourquoi on écrivait ce que nous appelons des *Actes* apostoliques dans le christianisme ancien, puis d'observer comment cette littérature a évolué, on essaiera de comparer les formes littéraires qu'elles possèdent en syriaque. Alors que le livre canonique des *Actes des apôtres* est dénommé *Praksis* (ܦܪܟܣܝܬܐ) en syriaque, en décalquant le grec, et que la plupart des apocryphes apostoliques grecs sont intitulés de même, ce terme est peu utilisé dans les titres des apocryphes apostoliques syriaques. Ceux-ci sont pour la plupart dénommés *Histoire* (ܬܝܠܕܐ), mais on trouve aussi *Doctrine* (ܕܘܠܬܐ), selon que le texte met l'accent sur l'apôtre lui-même ou sur le contenu de sa prédication. Une étude générale des titres serait utile, car les traductions ne sont pas systématiques tout en étant susceptibles de témoigner des multiples chemins des traductions et emprunts de tradition. Le titre *Praksis* (ܦܪܟܣܝܬܐ) donné aux *Actes de Thomas* semble trahir l'utilisation d'un modèle grec¹⁰ tandis que celui de ܬܝܠܕܐ « décès » dissimule la *metastasis* de l'*Assomption de Jean*.

Les Vies des apôtres

Les *Vies des apôtres et des disciples* sont des listes de brèves notices sur les XII et les LXX (ou LXXII), indiquant pour chacun son nom, son origine, son apostolat, sa mort, son tombeau. Elles constituent un dossier

9. VAN ESBROECK 1972 et VAN ESBROECK 1988b.

10. Rappelons que la langue d'origine des *Actes de Thomas* fait toujours l'objet d'un débat : voir la note synthétique de JOHNSON 1999, p. 171, n. 1.

particulièrement représentatif des relations complexes entre les traditions historiques différentes et les traductions en diverses langues. Ce dossier a été présenté à l'AELAC par François Dolbeau avec la clarté exemplaire qu'on lui connaît¹¹ ; Michel van Esbroeck y a ajouté l'étude de neuf listes orientales d'apôtres, dont trois en syriaque¹².

Parmi les nombreuses questions que pose l'histoire de ces textes (il faut mettre l'expression au pluriel pour dire le foisonnement des recensions), qu'on ne peut dissocier des *Vies des prophètes*, on soulignera celle qui tend à attribuer la première étape chronologique du corpus à Épiphané.

Les listes syriaques, qui constituent des élaborations ultérieures, sont des témoins essentiels dans l'histoire des traditions apostoliques mises en forme notamment par Eusèbe. Elles sont liées aux grands textes comme les *Constitutions apostoliques*, elles intègrent des traditions contenues dans les *Actes d'apôtres* – mais on se demandera si certains *Actes d'apôtres* n'y ont pas puisé des informations, elles ont été transmises par les commentateurs et historiens syriaques, Denys Bar Salibi, Michel le Syrien, Salomon de Bassora, Bar Hebraeus. En organisant la géographie apostolique du monde, elles disent, chacune à sa période de composition, l'institution et la hiérarchie ecclésiastique du moment selon les diverses Églises et M. van Esbroeck a largement raison d'en examiner les variantes et étapes chronologiques selon le critère de l'appartenance chalcédonienne ou monophysite, syriaque occidentale ou orientale¹³.

Clément de Rome

Le personnage de Clément de Rome, disciple de Pierre, a joué un rôle important dans la tradition syriaque. La *Première* et la *Deuxième Épître de Clément aux Corinthiens*¹⁴ étaient comptées parmi les livres du Nouveau Testament et placées entre les épîtres catholiques et le corpus paulinien, dans le manuscrit de Cambridge du Nouveau Testament harqléen écrit en 1170 ap. J.-C. dans la montagne d'Édesse¹⁵. Elles se trouvent aussi à la même place dans le manuscrit jacobite de Mardin daté de 1712-1713 ap. J.-C. et contenant une partie du Nouveau Testament selon la Pshitta¹⁶.

11. Voir *Bulletin de l'AELAC* 1992, p. 11-13.

12. VAN ESBROECK 1994 ; on y trouvera les éditions et traductions françaises et la bibliographie.

13. VAN ESBROECK 1994.

14. Voir BENSLEY 1899.

15. Ms. Cambridge, University Library, Add. 1700.

16. Ms. Birmingham, Mingana Syr. 480.

La littérature pseudo-clémentine¹⁷ a fait l'objet de traductions syriaques à haute époque, témoins deux très anciens manuscrits l'un daté de 411 (le plus ancien manuscrit syriaque daté) et l'autre de 587 ap. J.-C. qui nous ont conservé une partie des *Homélies pseudo-clémentines* ; ce succès est durable puisqu'on copie encore une partie des *Homélies pseudo clémentines* et une partie des *Reconnaissances pseudo clémentines* dans des manuscrits jacobites des XII^e, XIII^e, XV^e et XVIII^e siècles¹⁸. En tout cas, « la version syriaque... présente un intérêt exceptionnel pour la partie des *Homélies* qu'elle conserve, elle fait connaître un texte beaucoup plus ancien que celui des manuscrits grecs ; pour les quatre premiers livres des *Reconnaissances*, elle permet de remonter à un texte grec contemporain de l'original de la traduction de Rufin. »¹⁹

C'est à Clément que s'est rattachée la littérature canonique pseudo apostolique dont traite H. Kaufhold dans ce volume, notamment le fameux *Octateuque* de Clément. C'est à cause de cela sans doute que l'on trouve associées dans un même manuscrit²⁰, la *Didascalia apostolorum* et la *Première épître de Clément aux Corinthiens*, dans un processus de légitimation apostolique et canonique.

Enfin, *l'Histoire de saint Clément, disciple de saint Pierre apôtre* a fait l'objet d'une création propre au syriaque, qui a en commun avec les *Reconnaissances*, et avec les *Homélies* clémentines, les personnages de l'aventure des retrouvailles de Clément avec ses parents, sous des noms pas tout à fait identiques. C'est une narration moralisante louant la haute tenue humaine des païens que sont les parents de Clément, tenue qui leur permet d'approcher le vrai Dieu et d'être exaucés. On trouve ce texte dans trois manuscrits syro-occidentaux médiévaux dont l'un est daté de la fin du XII^e siècle²¹.

17. Voir une présentation très claire des écrits clémentins par Luigi Cirillo dans CIRILLO et SCHNEIDER 1999, p. 14-23.

18. L'étude de ces versions est menée au sein de l'AELAC par Stanley Jones, de la California State University.

19. CIRILLO dans CIRILLO et SCHNEIDER 1999, p. 21.

20. Harvard Syr. 99 (= Harris 91). Une remarquable note de Titterton, en annexe de son catalogue inédit (Titterton, p. 287 et suiv.), analyse les relations entre plusieurs manuscrits contenant ces textes ; il faut certainement considérer en outre le ms. Mingana Syr. 4.

21. Édition : BEDJAN, AMS 6, p. 1-17 et MINGANA 1917-1918.

André et Matthias

La grande variété et la complexité des traditions autour de l'apôtre André²² en grec, en latin, en copte, en arménien, en arabe, en éthiopien et en vieux slave, ne se retrouve pas en syriaque. Dans cette langue, on ne connaît qu'un seul texte, concernant André et Matthias²³, traduit du grec : les *Actes d'André et Matthias dans la ville des anthropophages*²⁴ dont il existe plusieurs versions en d'autres langues de l'Orient chrétien. Selon J.-M. Prieur, l'éditeur moderne des *Actes d'André*²⁵, les *Actes d'André et Matthias dans la ville des anthropophages* ne faisaient pas partie des *Actes d'André* grecs, mais d'une autre série d'apocryphes apostoliques et étaient notamment liés aux *Actes d'André et de Pierre*. De toute façon, les *Actes d'André et Matthias* ont circulé indépendamment, comme c'est le cas en syriaque.

Le manuscrit le plus ancien connu de la traduction syriaque²⁶ est daté de 1247 des Grecs (935-6 ap. J.-C.) ; il a été édité en 1871²⁷. Il raconte comment André est envoyé par Notre-Seigneur à la rescousse de Matthias. Le tirage au sort des champs de mission avait en effet envoyé celui-ci dans une ville de cannibales, qui droguaient les étrangers et les nourrissaient pour les dévorer. L'envoi des deux apôtres dans une telle situation correspond à la parole évangélique : « Je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups. » Matthias est miraculeusement mis hors d'atteinte et André s'attaque à Satan qui mène l'anthropophagie de la ville, jusqu'à ce que cette dernière glorifie la sainte Trinité.

Il est très probable que le texte a été traduit en syriaque à une époque bien plus ancienne que celle du manuscrit de Londres. En tout cas, il se trouve dans plusieurs manuscrits syriaques à partir du moyen âge. Il est intéressant que la version syriaque ne se contente pas d'être une simple traduction. Elle comporte plusieurs remaniements et simplifications qui en font un récit littérairement plus homogène, moins touffu, mais peut-être moins pittoresque que le texte grec. On pourrait faire l'hypothèse qu'il a pu exister une recension plus ancienne plus proche du grec. Les manuscrits connus aujourd'hui sont nombreux : dix-sept ont été repérés, datant de

22. CANT 225 à 240, p. 135-146 ; la version en araméen christo-palestinien (CANT 236, p. 143) est à ranger du côté des textes grecs (BHO 119-120d) et non de la version syriaque.

23. C'est le latin qui interprète ce nom dans le sens de Matthieu.

24. CANT 236.

25. PRIEUR 1989, p. 32-35.

26. Ms. Londres, BL Add. 14645, f. 49v-57r.

27. WRIGHT 1871, p. 102-126 (texte) et p. 93-115 (traduction).

935-936 ap. J.-C. jusqu'au XIX^e siècle ; s'agit-il d'une seule recension qui a été beaucoup diffusée et lue ? Ce n'est pas sûr, car la transmission s'est effectuée chez les melkites, les jacobites et les chaldéens et les *incipit* diffèrent un peu. L'édition critique reste à faire.

Jean

Dans la littérature chrétienne, de nombreux et divers textes apocryphes concernent l'apôtre Jean, et ce, à cause des figures johanniques dans les Écritures chrétiennes, dans le genre évangélique, apocalyptique ou hagiographique. On peut énumérer entre autres, une *Apocalypse* apocryphe de Jean en arabe²⁸, trois *Apocalypses* apocryphes de Jean en grec, arménien et slave²⁹, une *Apocalypse* apocryphe de Jean en arménien³⁰, un *Apokryphon de Jean*³¹, une *Correspondance* apocryphe latine de Jean l'Évangéliste avec Ignace d'Antioche³², un *Évangile* arabe apocryphe de Jean³³, une *Metastasis arménienne de Jean*³⁴, une *Vie* latine de Jean³⁵ et, surtout, les *Actes de Jean* qui sont l'œuvre la plus connue concernant ce personnage³⁶.

Les *Actes de Jean* sont un ouvrage grec fort ancien puisqu'on en fait remonter la composition peut-être en Égypte vers le milieu du II^e siècle. Comme les *Actes d'André*, il ne nous est pas parvenu dans son intégralité et sa reconstitution pose de multiples problèmes.

En syriaque, on trouve deux apocryphes qui sont consacrés à l'apôtre Jean.

28. Manuscrits Vatican Arabe 41, 123 et 141 (ASSEMANI 1725, p. 282). Voir ci-après l'étude de Muriel Debié.

29. Communication de J.-C. Picard le 13 mars 1984, séance de l'AELAC.

30. ROSENSTIEHL 1984.

31. VAN DEN BROEK 1981.

32. Manuscrit latin du XIV^e siècle : voir KER 1969, ms. Gray's Inn 12, et PHILIPPART 1970, p. 196, qui montre que ce texte est contenu dans une *Vie de Notre-Dame*.

33. Manuscrit arabe de la bibliothèque Ambrosienne de Milan : voir LÖFGREN 1967 et VAN ESBROECK 1975.

34. Texte arménien traduit par MALAU 1871.

35. Manuscrit latin Porto, Biblioteca Publica Municipal 69, IV, 20 ; manuscrit latin Londres, Society of Antiquaries 47 (XIV^e siècle).

36. JUNOD et KAESTLI 1983.

La version syriaque de l'Assomption de Jean (Metastasis Ioannou)

Il y a d'abord une version syriaque de ce qu'on nomme la *Metastasis Ioannou*, texte existant de manière indépendante et transmis par un certain nombre de manuscrits grecs et des versions anciennes en latin, copte, arménien, géorgien, arabe, éthiopien, et vieux slave.

Cette partie des *Actes de Jean*, qui décrit sa mort, son « déplacement » vers le Seigneur, est constituée de prières et de discours regroupés en deux scènes : une eucharistie, un dimanche, au milieu de tous les frères, et la mort de Jean, près de sa tombe, en présence de quelques frères.

La version syriaque n'est connue que dans un seul manuscrit, édité par W. Wright³⁷, daté de 1197 ap. J.-C. Mais, selon les éditeurs modernes des *Actes de Jean*³⁸, cette version aurait existé dès la seconde moitié du III^e siècle. Le texte syriaque « moins complet que l'arménien et le copte reste néanmoins un témoin précieux, notablement plus fidèle que la plupart des manuscrits grecs »³⁹ ; il fait partie des témoins retenus par les éditeurs du texte primitif des *Actes de Jean*.

L'Histoire de Jean fils de Zébédée, apôtre et évangéliste

Il existe une *Vie de Jean* qui ne se trouve qu'en syriaque. On en connaît quatre manuscrits, celui de Saint-Petersbourg, datable du VI^e siècle, celui de Londres, du X^e, tous deux utilisés par W. Wright⁴⁰, celui de Paris, daté de 1193-1194 ap. J.-C. et celui d'Urmia, daté de 1715 ap. J.-C. L'édition critique reste à faire.

Je ne saurais dire à quelle œuvre il faut rattacher les textes de deux autres manuscrits que les catalogues intitulent *Vie de l'apôtre Jean*⁴¹.

L'Histoire de Jean fils de Zébédée, apôtre et évangéliste est donc propre au syriaque, bien qu'elle comporte des éléments qui existent en grec, sous une forme et une recension différentes, dans les *Actes de Jean selon Procore*⁴² avec lesquels elle pourrait remonter à une source commune « plausible, mais était-elle nécessairement écrite ? »⁴³ Curieusement, l'*Histoire* syriaque de Jean est attribuée par les manuscrits eux-mêmes, à Eusèbe de Césarée, qui l'aurait « trouvée dans un livre

37. WRIGHT 1871, p. 66-72 (texte) et p. 61-68 (traduction)

38. JUNOD et KAESTLI 1983, t. 1, p. 40.

39. JUNOD et KAESTLI 1983, t. 1, p. 59.

40. WRIGHT 1871, p. 4-65 (texte) et p. 3-60 (traduction).

41. Ms. Sināi syr. 26 (IX^e siècle) et ms. Seert 64.

42. Œuvre tardive du V^e siècle (CANT 218).

43. JUNOD et KAESTLI 1983, p. 710.

grec ». Après la Pentecôte, les apôtres sont chargés chacun d'un champ de mission. Jean doit aller à Éphèse. Il prend une croix de bois pour aller chasser les démons de cette ville. Il y entre par la porte du sud dominée, comme toutes les autres portes, par la statue d'Artémis, peinte, dorée, voilée de lin fin, image prétendument descendue du ciel de cette déesse nourricière. Il s'embauche au service des bains publics et enseigne la foi chrétienne au gardien. Le fils du procureur ayant réservé l'édifice pour son usage personnel avec une prostituée, est frappé à mort par l'ange de Dieu. Jean le ressuscite et le jeune homme raconte ce qu'il a vu auprès du trône de Dieu. Jean prêche à la foule qui se tourne vers la Croix. Le procureur et la foule sont baptisés dans une grande piscine que l'on construit au milieu du théâtre. Simon Kepha et Paul viennent voir Jean et le convainquent d'écrire son Évangile, ce que celui-ci effectue en une heure. Il meurt à l'âge de cent vingt ans et est enterré à Éphèse, comme Moïse l'a été au mont Nébo.

Les événements et les discours racontés, qui sont le support des idées théologiques mises en avant par l'*Histoire de Jean*, ne sont donc pas d'un grand secours à l'historien, puisqu'on ne sait pas dans quel milieu et quand cette œuvre a été rédigée. On remarque cependant que le texte de cette fable apostolique laisse transparaître des informations correspondant manifestement à des situations réelles.

L'auteur est-il exact quand il décrit la statue d'Artémis debout au-dessus de la porte méridionale d'Éphèse ? Elle est polychrome, les lèvres couvertes d'or, le visage voilé de lin fin et une lampe brûle devant elle. Cette image de la déesse nourricière est réputée être descendue du ciel. La vieille femme qui lui rend un culte, interpellée par Jean qui appelle Artémis « la fille de Satan », ramasse poussière et gravillons qu'elle répand sur les yeux de Jean. Pour appeler le peuple d'Éphèse à se rendre au temple d'Artemis, les prêtres soufflent dans des cornes et allument des lampes. La crainte entretenue par les prêtres de la déesse est que le feu du ciel tombe sur les maisons si les Éphésiens abandonnent son culte.

Des pratiques matérielles et sociales, on a peu de détails. Les lampes que les nobles ordonnent à leurs esclaves d'apporter, sont des « lampes de papyrus » dont je ne saurais dire quelle forme elles possédaient. L'embauche de Jean provoque la curiosité du gardien des thermes, anxieux de savoir s'il n'a pas recruté un esclave sans le consentement de son maître, auquel cas il serait en contravention grave avec la loi ; en même temps, il se comporte avec bonté vis-à-vis de l'étranger.

Les prières et prédications de Jean sont des proclamations théologiques axées sur la Trinité. L'Esprit-Saint procède du Père, ce qui semble se rattacher à la théologie antiochienne défendue par Théodore de Mopsueste

et Théodoret. Également selon une théologie primitive, l'incarnation a eu lieu incognito : le fils de Dieu, quand il est descendu du ciel, n'a pas été perçu par le maître des démons. Ces prédications portent aussi sur la conception et la naissance virginales de Jésus, entré en Marie par son oreille et né de Marie sans briser la virginité de celle-ci, toutes idées qui ne sont peut-être pas sans rapport avec celle de l'incognito de l'Incarnation⁴⁴. Enfin, Jésus a été baptisé à l'âge de trente ans par son serviteur Jean fils de Zacharie.

Le signe de la croix (ܩܪܨܬܐ ܕܡܪܝܡ) en bois, avec sa puissance de salut, est opposé aux images de la fille de Satan, la déesse Artémis. Toutes les séquences où le texte met en jeu cette sorte d'opposition montrent une idée force de l'auteur : la croix contre les idoles. La prédication sur la Passion et la mort du Christ fait des juifs les auteurs de la crucifixion ; sur l'arbre de la crucifixion, ils lui donnent à boire du vinaigre et de la galle. La description des tombes qui s'ouvrent au moment de la mort du Christ indique qu'elles étaient fermées par des pierres rondes et des rochers, ce qui doit correspondre à la pratique locale⁴⁵ en même temps qu'à une référence aux textes évangéliques.

Le comportement de l'apôtre se conforme à un style de vie ascétique réglé : vêtement qualifié de « palestinien », pieds nus, repas à la neuvième heure, après la prière, et consistant en pain, salades, lentilles bouillies et de l'eau comme boisson. Quant aux scènes de baptêmes, elles décrivent en détail un véritable rituel qui semble correspondre à une liturgie en vigueur à l'endroit de composition de ce texte.

Dans les *Actes syriaques de Jean*, Éphèse est désignée comme « la première cité à recevoir l'Évangile, et la sœur d'Édesse des Parthes. » La désignation d'Édesse des Parthes, en l'occurrence, peut paraître étrange, non pas tant qu'elle soit anachronique – la Parthie figure dans la plupart des « listes d'apôtres » – mais surtout parce qu'elle pourrait dépendre de la tradition selon laquelle c'est Thomas, à qui la majorité de ces « listes d'apôtres » assignent la Parthie, qui fut l'apôtre d'Édesse. À moins que l'expression de l'*Histoire de Jean* ne se rattache à une tradition comme celle qui apparaît dans une liste d'apôtres arménienne et une liste syriaque qui posséderaient des caractéristiques des listes des *Constitutions*

44. Ce « mystère dont la divulgation est dangereuse » selon l'expression de J.-D. Kaestli dans KAESTLI et CHERIX 1993, p. 68 fait l'objet d'une mise en scène remarquable dans l'œuvre grecque *Les Questions de Barthélemy*, chap. 2. L'étude de ce thème dans les œuvres syriaques, apocryphes ou autres, reste à faire.

45. Les structures des tombes d'époque protobyzantine dans plusieurs régions de Syrie et d'Asie mineure correspondent à cette description.

*apostoliques*⁴⁶. En tout cas, il semble que ce texte entende établir un parallèle entre Édesse, avec sa *Doctrine d'Addaï* et son portrait image du Christ, et Éphèse, avec sa *Doctrine de Jean* et sa croix, signe du Christ. Quant à en faire « la première cité (d'Asie ?) à recevoir l'Évangile », n'est-ce pas une revendication vis-à-vis d'Édesse, d'Antioche (et de Rome) qui peuvent prétendre au même privilège grâce aux apôtres Thomas, Addaï, Pierre et Paul ? Ce point de vue éphésien est assez surprenant pour des milieux syriaques. Quoi qu'il en soit, on perçoit dans ce simple exemple, un rôle que certains textes apocryphes au moins ont pu jouer dans l'histoire des Églises et dans les conceptions ecclésiales.

Actes de Paul et Thècle

On possède en syriaque une traduction des textes grecs des *Actes de Paul et Thècle* dont les relations avec la version arménienne constituent un bon exemple de la circulation, de la diffusion et de l'usage des rédactions et versions d'une œuvre apocryphe dans le Proche-Orient chrétien : l'état de la question est admirablement présenté par V. Calzolari dans le présent volume.

Je n'ajouterai qu'une remarque en passant, à verser au dossier de l'usage des apocryphes et de l'importance des relations mutuelles des différentes cultures chrétiennes anciennes. La figure de Thècle a connu un grand succès tant en Orient qu'en Occident depuis une haute antiquité⁴⁷. Les *Actes de Paul et Thècle* devaient jouir d'une bonne considération en Syrie au VI^e siècle, puisque le patriarche monophysite Sévère d'Antioche y fait référence dans une homélie au cours d'une liturgie officielle⁴⁸ et donne Thècle en exemple lorsqu'il réclame de ses fidèles une solidarité financière avec les nécessiteux ; il est probable qu'il fait allusion au passage de la fin de l'histoire de Thècle, lorsque celle-ci envoie à Paul pour les veuves et les nécessiteux, les vêtements et l'or qu'elle avait reçus d'une reine. Cette homélie, perdue en grec, ne nous est conservée que dans la traduction syriaque de Jacques d'Édesse qui, pourtant, refusait de s'appuyer sur les histoires non scripturaires⁴⁹.

Quant à la version syriaque des *Actes de Paul et Thècle* proprement dite, Wright en a publié une recension d'après quatre manuscrits datés du

46. VAN ESBROECK 1994, p. 137-140.

47. Après avoir suscité l'hostilité de Tertullien, elle est prise en compte par les Pères comme modèle pour encourager l'ascèse féminine : voir HAYNE 1994.

48. *Homélie cathédrale* 97 (BRIERE et GRAFFIN 1976, p. 121-138).

49. Voir NAU 1901, p. 525.

VI^e au XII^e siècle⁵⁰. Il en existe aussi un manuscrit sinaïtique ancien, du VIII^e siècle⁵¹ ; ce texte continua d'être copié en syriaque aux XVIII^e et XIX^e siècles, notamment à Alqosh.

L'*Histoire de Thècle, disciple de l'apôtre Paul* est un curieux récit qui se déroule dans les villes d'Iconium, Lystra, Antioche, Myra et Séleucie et met en scène de nombreux personnages, dont certains sont issus du corpus paulinien : les fondeurs hypocrites Demas et Hermogènes, Onésiphore, les fils de Simon, Zénon et sa femme, Tite, le gouverneur Castellus, le notable Alexandre, la reine Tryphène, Hermias.

Thècle, fille de Théokléia, promise à Thamyris, est prise de fascination pour Paul, dont le texte fournit une description physique, et pour sa prédication dont Thècle retient la promesse de salut lié à l'observance de la pureté virginale. Cette théologie encratite, quasi obsessionnelle, est attribuée par le texte à la prédication de Paul : « ... dans la maison d'Onésiphore... Paul lui dit les paroles de Dieu concernant le contrôle de la chair et concernant la résurrection. » et présentée comme le cœur de « la sagesse de Jésus le Messie ». La plainte du fiancée auprès de sa belle-mère traduit le problème posé à tous par Paul et Thècle : « Les jeunes gens vont à lui et il leur enseigne d'adorer un Dieu unique et de vivre dans la pureté. En plus, Thècle est ligotée comme une araignée sur sa toile et est saisie d'un désir nouveau et d'une corruption mauvaise... »

Les diverses tentatives pour éliminer Thècle se soldent toutes par des échecs : le feu, puis les bêtes, se soumettent à Thècle debout les bras étendus formant le signe de la croix.

Les visées de la légende sont avant tout théologiques. Le texte contient d'intéressantes notations théologiques sur les relations du Père et du Fils ignorant complètement l'Esprit, sur la vie éternelle refusée à ceux qui ne croient pas et accordée à ceux qui demeurent dans la pureté, sur le baptême par immersion avec intervention de l'éclair de lumière, sur l'intercession pour les morts. On y trouvera aussi des indices anthropologiques concernant le mariage, le corps et le vêtement.

Martyres de Pierre, de Paul et de Luc

Des *Actes de Pierre* et des *Actes de Paul*, écrits en grec, n'existent en version syriaque que les martyres⁵². On les trouve dans plusieurs

50. WRIGHT 1871, p. ܡܕܐ à ܡܡܕܐ (texte syriaque) et p. 116-145 (traduction anglaise).

51. Ms. Sinaï 30 sup., f. 2v-21r (daté de 778 ap. J.-C.), collationné par LEWIS 1900, p. ܣܐ à ܡܡܐ.

52. VOUAUX 1922, p. 20-21.

manuscripts édités séparément⁵³. Ces éditions ont donné lieu à plusieurs discussions sur les parentés textuelles entre le grec, le copte et le syriaque. Le plus ancien manuscrit⁵⁴, du X^e siècle, transmettrait, selon son éditeur François Nau, un texte proche du manuscrit grec de Patmos.

Les deux *martyres* de Pierre et de Paul, sont bien connus en grec. Celui de Luc l'est moins, et seulement en Orient semble-t-il.

Le *Martyre de Pierre* raconte que Pierre est mis à mort sur l'ordre du préfet de Rome et d'un ami de César, Albinus, dont il avait convaincu les épouses et concubines de vivre dans la continence.

Le *Martyre de Paul* raconte que celui-ci est mis à mort par Néron qui ne lui pardonne pas de venir prêcher un roi éternel plus puissant que lui.

Dans le manuscrit du X^e siècle, ces deux récits de martyres sont suivis de celui du *Martyre de Luc*. Cela n'est a priori pas surprenant quand on considère que Luc est mentionné dans la plupart des listes apostoliques en compagnie de Paul sous l'autorité de qui il écrit son Évangile. On peut se demander en revanche pourquoi Marc, qui figure dans les mêmes listes au titre de rédacteur de l'évangile, sous l'autorité de Pierre, – et même plusieurs colophons d'évangélistes syriaques l'écrivent explicitement –, ne figure pas dans les manuscrits contenant les récits de leurs martyres. Serait-ce à cause de la tradition égyptienne qui revendiquait Marc comme apôtre fondateur ? En tout cas, le texte du *Martyre de Luc* semble relever d'une tradition qui ignore délibérément le rapport entre Pierre et l'Évangile selon Marc puisqu'il attribue à Luc seul la fonction de secrétaire de Pierre, puis de Paul.

Le *Martyre de Luc* n'existe ni en grec ni en latin, mais seulement en syriaque, en copte et en éthiopien, si bien que, logiquement, François Nau avance qu'il faudrait soupçonner un original grec. Il existe un autre manuscrit syriaque, plus récent, que Nau n'a pas pris en compte et dans lequel le récit du martyre de Luc est situé dans un autre contexte, parmi des Vies de saints égyptiens⁵⁵. Là encore, une édition critique est à réaliser.

Le petit texte syriaque édité et traduit par Nau est sans grande prétention littéraire. Il raconte que Luc, secrétaire de Paul, après l'avoir été de Pierre, prêche et effectue des guérisons dans les villages autour de Rome, bâtissant églises et monastères, à la grande fureur des juifs et des païens coalisés. Lors d'une importante réunion dans le grand temple, le chef des prêtres païens fait un discours où il présente Luc comme l'un des

53. AMS, t. I, p. 19-33 ; GUIDI 1892 ; NAU 1898.

54. Londres, British Library, Add. 12172, f. 12-24.

55. Ms. Londres, BL Add. 14732, f. 225v-227r (copié avant 1510 ap. J.-C. à N.-D. des Syriens ?).

magiciens, c'est-à-dire le groupe des douze et des soixante-douze, qui attirent les Romains vers la religion de Jésus le Nazaréen. Le juif Isaac, disciple de Gamaliel au temps des princes des prêtres du peuple Anne, Caïphe, Alexandre et Dobalinus, discours aussi sur Jésus et ses disciples. Au nom de Jésus, les idoles du temple se brisent et tombent en poussière. Néron fait alors rechercher Luc par quatre gardes du corps et deux cents soldats. Averti en esprit, Luc confie ses livres à un pêcheur au bord de la mer, Silas. Quand Luc parle de Jésus devant Néron, les dieux tombent en poussière. Néron le fait lacérer avec une courroie, lui fait couper le bras droit et la main qui lui servent à écrire ses livres. Comme Luc montre qu'il peut recoller son bras, Anatolinus, chef des armées, se convertit avec toute sa famille. Néron le fait tuer par le glaive et ordonne de couper la tête de Luc et de jeter son corps chargé de pierres dans la mer. Lorsque le soldat borgne va l'exécuter, son œil se trouve guéri ; il jette alors son épée. Le chef tue Luc et le soldat. Le corps de Luc est rejeté sur une île ; récupéré par un pêcheur, il accomplit des miracles.

Cette sorte de récit hagiographique pose bien des problèmes à l'historien qui peut se demander à quoi il servait. Les aventures et péripéties n'ont rien de palpitant, elles n'apportent rien à la connaissance même légendaire de Luc et le texte ne contient aucun message spirituel, théologique ou moral. On peut cependant penser, à plusieurs « détails », que le texte visait, en publiant des informations sur Luc, à légitimer les reliques du bras et de la main de l'évangéliste et à donner une date de son martyre, certainement dans un but de mémoire liturgique : le 14 avant les calendes de décembre des Romains, le 22 du mois de paofri des Égyptiens et le 19 tishri premier des Syriens, ces deux dernières dates seulement étant compatibles entre elles. Cela peut suggérer une localisation orientale ou une récupération occidentale pour une célébration du martyre dans un lieu qui possédait ces reliques. Dans le récit, c'est Néron qui les présente lui-même en reprenant à son compte l'accusation de magie portée contre Luc : « Cette main avec laquelle tu as écrit des livres trompeurs par lesquels tu trompes les gens simples du peuple des Romains qu'il y a dans mon royaume. »⁵⁶ Une recherche est à poursuivre sur l'enracinement possible d'un tel texte⁵⁷, puisque les reliques de saint Luc, déposées à Constantinople, ont été transportées à Padoue et que c'est à Saint-Pierre de

56. L'accusation de magie – crainte et obsession considérablement répandues dans le monde romain – est une des grandes accusations portée contre les chrétiens : voir LECLERCQ 1903, col. 269-274.

57. Il ne peut s'agir ni de Constantinople, qui possédait depuis 356-357 des reliques des saints Timothée, Luc et André dans l'église-tombeau de Constantin, ni d'Éphèse, où se trouvait un tombeau de Luc avant la translation à Constantinople.

Rome qu'on montrait encore au XVII^e siècle le chef et un bras de saint Luc⁵⁸.

Pierre apôtre

Un miracle des actes de Pierre

C'est encore à F. Nau que l'on doit l'édition et la traduction d'un petit texte⁵⁹ dont le personnage principal est l'apôtre Pierre. Apparemment banal récit hagiographique avec un miracle et une conversion, il est pourtant d'un intérêt certain pour l'histoire des mentalités et des religions et en particulier de certaines conceptions chrétiennes concernant l'agression des nouveaux-nés par les démons et la protection de ces enfants par les saints.

Comme le commente l'éditeur, le texte – qui n'a pas de titre – semble se rattacher « au cycle des apocryphes clémentins qui attribuent au démon les maladies et la mort des hommes », ce qui l'incite à lui donner le titre de « Voyages de saint Pierre ». En fait, il appartient à cette sorte d'écrits qui utilisent les pouvoirs miraculeux attribués à une figure « testamentaire » pour se placer magiquement sous sa protection contre le mal et la mort attribués aux démons. On trouve dans la littérature syriaque plusieurs formulaires rattachés à Esdras, Salomon, Michel, Gabriel, la Vierge. Ces petits textes « magiques », incluant des rouleaux semblables aux rouleaux liturgiques sont de bonnes sources d'information anthropologiques. Malheureusement, – et c'est le cas ici – peu sont datés et situés. Le texte se trouve dans un codex écrit à Damas et acheté à Chypre. Il nous renseigne sur des croyances concernant les avortements et les morts de nouveaux-nés, problème particulièrement sensible et aigu dans l'antiquité et le moyen âge. Selon ces croyances, les démons ont plusieurs moyens de s'introduire dans le sein maternel, tels que les rapports sexuels pendant la grossesse, les visites de voisins, les animaux, les cheveux dans l'eau⁶⁰. Pour les en empêcher, il faut faire le signe de croix et dire la formule trinitaire.

On le voit, l'apocryphe relève ici de la prophylaxie hagiographique.

58. On verra, par exemple, le témoignage de RAULT 1662, t. II, col. 645.

59. Ms. Paris, BnF syr. 179, f. 56-58, édition NAU 1909.

60. Un des moyens est de prendre la forme d'un cheveu : si la femme boit sans faire le signe de croix, les démons entrent dans son ventre et tuent l'enfant. Le cheveu coupé reste encore aujourd'hui un objet de crainte superstitieuse au Proche-Orient. J'ai trouvé il y a quelques années dans la steppe jordanienne, à l'orée d'un village bédouin, des touffes de cheveux féminins coupés, cachés sous des pierres.

L'Histoire de Simon Kepha⁶¹ dans la ville de Rome

L'Histoire de Simon Kepha dans la ville de Rome n'existe qu'en syriaque⁶². C'est un des plus anciens récits apostoliques syriaques, en circulation au moins depuis le VI^e siècle, dans un très vénérable manuscrit de la bibliothèque publique de Saint-Pétersbourg étudié par Michel van Esbroeck⁶³. Il a été publié en 1864 d'après deux manuscrits de Londres, dans le fameux ouvrage de William Cureton qui avait rassemblé tous les documents relatifs à l'antique Édesse⁶⁴. On connaît maintenant encore trois autres manuscrits plus récents⁶⁵.

Du temps de l'empereur Claude, Simon Kepha se rend d'Antioche à Rome où il prêche Jésus fils de Dieu devenu homme, qui fait des merveilles et guérit par sa parole. Il annonce qu'il ne faut pas adorer la créature, mais le Créateur. Il démontre que la Passion du Christ est un fait historique d'importance mondiale en invoquant les témoins : les signes cosmiques aperçus par les Romains correspondaient à cet événement ; Pilate qui en a écrit à César ; le sénat qui en a débattu ; les gardiens du sépulcre qui ont vu ; Pilate qui sait que les juifs ont menti en prétendant que les apôtres ont enlevé le corps du Seigneur ; enfin, les œuvres accomplies au nom du Christ. C'est alors que se place l'affrontement avec Simon le magicien, que Simon Kepha met au défi. Simon Kepha ressuscite un homme que le mage n'avait pu ressusciter. Cuprinus, le père du mort ressuscité reçoit Kepha chez lui. On construit une église à Rome et d'autres dans toute l'Italie. Simon Kepha siège vingt-cinq ans à Rome. Lorsque Néron le jette en prison, Kepha désigne Ansus⁶⁶ comme son successeur. Kepha est crucifié la tête en bas. Paul est décapité. Néron s'enfuit et une grande famine s'ensuit à Rome.

Le texte fait partie de cette série d'œuvres préoccupées de démontrer que la Passion du Christ est un fait de l'histoire de l'empire romain et que les événements qui l'ont marquée ont pu être perçus par tous. Il mentionne plusieurs pièces appartenant au dossier des *Actes de Pilate* : *Lettre de Ponce Pilate à Claude César*, *Correspondance Pilate-Tibère concernant le Christ*, *Lettre de Publius Lentulus au Sénat*. Celles-ci, transmises en

61. En syriaque *kepha* signifie « pierre ».

62. CANT 199.

63. VAN ESBROECK 1988a.

64. CURETON 1864, p. 35-41.

65. Ms. Mingana Syr. 4, f. 57r-58v ; ms. Monserrat 31 ; ms. Harvard Syr. 99 (Harris 91), f. 103v-107r.

66. Il s'agit sans doute du pape Anicet, au milieu du II^e siècle, qui fut l'opposant de Polycarpe de Smyrne au sujet de la date de la Pâque.

syriaque par des manuscrits de la fin du XIX^e siècle, remontent donc à de fort anciennes traditions qu'il faudra élucider.

En outre, l'*Histoire de Simon Kepha dans la ville de Rome* appartient au courant qui insiste pour montrer Pierre quittant Antioche et pour placer Rome comme siège de Pierre et de ses successeurs dès les origines. Écrit dans une langue qui paraît archaïque, il contient un *credo* qui semble aussi très ancien. À quelle époque a-t-il été écrit ? À quel courant institutionnel appartient-il ?

Son édition critique, nécessaire pour tenir compte des six manuscrits connus, s'impose d'autant plus que le texte édité par Cureton paraît tronqué.

L'Histoire syriaque de l'apôtre Philippe

Tandis que les *Actes grecs de Philippe* sont composés de quinze récits, l'*Histoire syriaque de Philippe* ne comprend qu'un seul récit ou « Acte ». C'est le Seigneur Jésus lui-même qui envoie Philippe à Carthagène pour en chasser le gouverneur de Satan et y prêcher le royaume des cieux, bien qu'il ne connaisse ni grec ni latin et que les Carthagénois ne connaissent pas l'araméen. À Césarée, il embarque sur un bateau dont le capitaine désespérait de trouver un vent favorable. L'ange de la paix qui a la charge de tous les bons vents de la grande mer, intervient. Un juif qui blasphémait est alors puni, puis converti. Le bateau parvient au but en un temps record. Arrivé le dimanche devant le trône du dirigeant de la ville, Philippe le fait chuter en l'invectivant comme fils de la Géhenne. Celui-ci reconnaît à haute voix la puissance de Jésus-Christ. Philippe l'expulse de la ville avec ses troupes. Les habitants glorifient Dieu et le Messie. Philippe les exhorte. Le juif converti prêche à ses coreligionnaires en rappelant tous les épisodes prophétiques de l'Ancien Testament. Tué par un prêtre, il est ramené au bateau par un dauphin, thème méditerranéen dont témoignent souvent les mosaïques. Philippe fait condamner les juifs et expulser ceux qui refusent de se convertir.

Ce texte, principalement axé sur l'affrontement avec les juifs, fait partie des œuvres préoccupées par la démonstration du christianisme vis-à-vis du judaïsme et la revendication du christianisme comme foi véritable apportée aux païens. Il n'est pas impossible que la conversion forcée des juifs de Carthage sous Heraclius ait inspiré l'histoire, en confondant Carthage et Carthagène, toponyme qu'il faut pourtant lire dans le texte syriaque.

Les manuscrits syriaques connus, au moins sept en nombre, sont récents, le plus ancien datant de la fin du XIII^e siècle⁶⁷. Toutefois, M. van Esbroeck a pu démontrer qu'il existait une version arabe chrétienne⁶⁸ beaucoup plus ancienne par rapport à laquelle la version syriaque connue présente des modifications et « interpolations » significatives de l'époque iconoclaste. L'arabe représenterait une version syriaque plus ancienne, peut-être du VI^e siècle. Il transmet « une conception géophysique fort ancienne selon laquelle la terre repose sur la mer ». M. van Esbroeck suggère de comprendre les écarts entre les deux traditions comme étant dus à une reprise « orthodoxe pour faire pièce à la propagande monophysite en mal d'apostolicité... » Il est clair que cette idée, inspirée par la constante préoccupation de l'illustre savant, constitue une perspective de recherche d'un grand intérêt pour la compréhension de la place de ces textes apocryphes dans l'histoire des idées.

Les Actes de Judas Thomas

Parmi les *Actes* apocryphes en syriaque, l'œuvre la plus célèbre est certainement les *Actes de Judas Thomas*, connue depuis l'édition de 1871 effectuée par Wright sur un manuscrit de la Bibliothèque britannique, daté de 936 ap. J.-C. Un manuscrit plus ancien et plus complet a été découvert au début du XX^e siècle par A. S. Lewis au monastère Sainte-Catherine du Sinaï. Il en existe plusieurs autres manuscrits, assez récents, mais transmettant une longue tradition textuelle mésopotamienne dont l'archétype semble bien représenté par le manuscrit découvert à Trichur au Kérala⁶⁹. Les *Actes de Thomas* sont représentés aussi par une recension grecque (dans des manuscrits du X^e et du XI^e siècle), mais, dans l'histoire très complexe de leur composition et transmission qui peut avoir intégré des éléments grecs originaux, il est probable que l'œuvre soit d'origine syriaque, rédigée dans la première moitié du III^e siècle à Édesse⁷⁰. En tout

67. Ms. Paris, BnF syr. 235, daté d'avant 1291-2 ap. J.-C. Les autres manuscrits sont le ms. London, Royal Asiatic Society, f. 107r (nestorien, daté 1569 ap. J.-C.) édité et traduit par WRIGHT 1871 ; ms. Mingana Syr 122 (ms. syro-oriental daté de 1670 ap. J.-C.) ; ms. Berlin 74 (1694 ap. J.-C.) ; ms. Londres, BL Or. 4526, f. 176r (1726-27 ap. J.-C.) ; ms. Téhéran, Neesan 8 (1742 ap. J.-C.) ; ms. Urmia 103 (1885 ap. J.-C.) ; ms. Berlin, Or. Hs. Sachau 9.

68. VAN ESBROECK 1995.

69. BRIQUEL-CHATONNET, DESREUMAUX et THEKEPARAMPIL 1998.

70. On trouvera dans JOHNSON 1999, p. 171, n. 1 une claire formulation du débat sur ce point : « Je travaille essentiellement sur le texte grec, car on considère qu'il préserve

cas, la rédaction syriaque qui nous est parvenue est une œuvre complète et achevée.

Pour envoyer Thomas « en Inde » (en fait, vraisemblablement, dans l'actuel Pakistan, chez le roi scytho-parthe Gudapharra), Jésus le fait vendre comme esclave artisan. En arrivant à la place forte de Sandaruk, Thomas participe à un banquet sans manger, se fait gifler par un échanson, chante une hymne en hébreu ; une juive, joueuse de flûte, avait compris la prophétie de Thomas annonçant la punition de l'échanson ; la prophétie se réalisant, la flûtiste reconnaît la puissance de l'apôtre. Le roi qui mariait sa fille, demande la prière de Thomas. Le Seigneur, en empruntant les traits de Thomas, reste auprès des époux et leur prêche la continence, leur demandant de renoncer à « cette union impure » ... « pour être séparés des souffrances cachées et manifestes et du grand souci des enfants... ». Il les convainc tous deux. Le roi, furieux, fait rechercher en vain l'apôtre.

Dans le second acte, au lieu de bâtir un palais pour le roi Goudnaphar, Thomas dépense tout l'argent de la construction à « bâtir un palais dans le ciel » en distribuant l'argent aux pauvres. Lorsque le roi se prépare à mettre à mort Thomas et son maître le marchand, le frère du roi meurt, est emmené par les anges voir le palais construit dans le ciel, demande à revenir sur terre, et se convertit avec le roi ; ils sont tous deux baptisés.

L'acte troisième est le plus long et semble former une unité. Thomas est envoyé à l'est. Il ressuscite un beau jeune homme qui avait été tué par un serpent jaloux de l'amour entretenu par le jeune homme avec une belle jeune femme que le serpent aimait. Thomas oblige le serpent à confesser son identité diabolique et à réabsorber son venin, ce qui l'anéantit dans un grand gouffre au-dessus duquel Thomas fait construire un hospice pour les étrangers. Le jeune homme renonce à ses « actes de corruption ». Thomas enseigne le jeune homme et la foule qui se convertit. Thomas échange des paroles avec un ânon « de la famille qui a servi Balaam ». Il entend ensuite le cri de détresse d'une belle femme victime chaque nuit « d'unions impures » depuis cinq années, bien qu'elle ait refusé à la sortie du bain, les offres d'un homme : « Je ne me suis pas livrée à mon époux, parce que je ne peux supporter un homme, alors, à toi, qui veux t'unir à moi par l'adultère, comment me donnerais-je ? ». Thomas expulse le démon qui se lamente d'avoir quitté sa bien-aimée. Il désenvoûte un jeune homme qui avait communiqué après avoir tué sa bien-aimée qui ne voulait pas observer la continence. La femme ressuscitée raconte sa visite en enfer. Puis il exorcise une mère et sa fille, victimes des viols répétés d'un démon qu'il expulse. Ensuite, il encourage Magdonia, la femme d'un parent du roi, à

une plus ancienne version du texte (même si le syriaque est plus probablement la langue d'origine). » Le débat est à poursuivre.

l'encratisme. Thomas, emprisonné, exulte dans sa prison et prononce le fameux « hymne de la Perle ». Les multiples conversions encratites conduisent Thomas au supplice. Sur l'ordre du roi Mazdaï, l'apôtre finit par être transpercé au sommet d'une montagne. Ses os sont dérobés et emportés en Occident ; cependant la poussière où ils reposaient, guérit l'un des fils du roi en expulsant son démon.

La trame narrative de ces récits successifs plutôt surprenants, dit mal la richesse et l'intérêt des *Actes de Thomas* dont la qualité littéraire est indéniable et qui font honneur aux lettres syriaques. L'histoire du palais construit dans le ciel est déjà une belle narration symbolique qui a su reprendre avec élégance un thème connu du judaïsme⁷¹. Surtout, il vaut la peine de lire à loisir toutes ces prières, ces hymnes, ces prédications mises dans la bouche de l'apôtre ; ces textes, souvent poétiques, sont aussi d'une haute qualité spirituelle et symbolique. On y trouvera de nombreux motifs anthropologiques qui constituent de précieux documents pour l'historien, à commencer par l'historien des religions en général⁷², du christianisme ancien en particulier. On peut notamment y reconnaître des traces de fort anciennes liturgies⁷³. Dans le domaine des pratiques sociales, j'en donnerai un seul exemple qui intéressera le lecteur européen d'aujourd'hui : le texte des *Actes de Thomas* contient des indications sur la pratique du voile des femmes ; on peut y déceler, à mon sens, qu'il s'agit de conceptions et de pratiques qui ne sont pas directement liées à la religion, mais qui codifient le comportement et le statut des vierges et des femmes mariées. Il est dommage qu'il soit très difficile d'identifier les milieux où ces idées étaient véhiculées et pratiquées.

Les *Actes de Thomas* paraissent certes éminemment critiquables pour cette sorte d'obsession à convaincre les fiancés et les époux à renoncer à l'union conjugale. Toutefois, on prêterait davantage attention aux réflexions philosophiques et spirituelles qui sous-tendent ce motif. Tout au long de l'œuvre, s'exprime la préoccupation de la beauté des hommes et des femmes, de la portée et de la pratique de la sexualité, du statut de la jeune fille et de la femme souvent victimes des agressions « des démons » dans lesquelles on est tenté de voir un symbole des agressions masculines et des viols ; les femmes sont victimes des pressions des pères et des maris, explicitement dénoncées, et de la pesanteur de la vie conjugale et familiale dont le moindre souci n'est pas celui des enfants sujets à la maladie, la mort prématurée, l'angoisse du devenir. Dans la société marquée de tels

71. Talmud de Babylone, traité *Bechoroth*. Je remercie Javier Teixidor qui a attiré mon attention sur ce texte.

72. Voir par exemple CAMERON 1997.

73. Par exemple un rituel d'épiclese, selon JOHNSON 1999.

problèmes – on aurait aimé la connaître en détails – la prédication du Christ sauveur et libérateur prend un singulier relief :

« Magdonia, relève-toi de terre et reviens à toi ; ne te soucie pas de ta parure, qui est passagère, ni de la beauté de ton corps qui dépérit, ni de tes vêtements, ni du renom ni de la puissance qui sont dans le monde qui passe ; ne te soumets pas à cette union impure et ne te prive pas de l'union de vérité. Car la parure est vaine, la beauté vieillit et se corrompt, les vêtements s'usent, la puissance passe avec la condamnation, selon la manière dont chaque homme aura vécu, l'union passe avec beaucoup de mépris. Jésus seul demeure, ainsi que ceux qui ont mis en lui leur espoir et ont trouvé refuge en lui, et se sont livrés à lui. »

Il y a là une profonde contestation sociale que J. Teixidor a soulignée en étudiant la figure qu'il décèle, dans les aventures de l'apôtre voyageur et artisan malgré lui, figure formée dans un contexte d'expansion commerciale forte : « Le Thomas des *Actes* vécut en Inde comme d'autres visionnaires vécurent ailleurs : tous contestataires de la société riche et marchande de leur temps. »⁷⁴

Quand les apôtres parlent syriaque et les textes syriaques parlent d'apôtres

L'utilisation par les Églises syriaques des figures apostoliques apparaît quasi totalement orientée vers les concepts théologiques. Alors que les restes de l'apôtre Thomas ont été apportés à Édesse, aucun *acte* syriaque n'en fait état. Le *Martyre de Luc* apparaît un peu marginal à cet égard.

La plupart des textes syriaques mettent en scène des apôtres qui s'occupent de régions que les auteurs syriaques de ces textes ne semblent pas connaître : la présence à Rome de Pierre, Paul et Luc, celle de Philippe à Carthagène, celle de Thomas en Inde, sans compter la mystérieuse ville des anthropophages, théâtre d'exploits exotiques d'André et Matthias, ne correspondent pas à des *Sitz im Leben* réels. Ces textes véhiculent pourtant des situations concrètes que l'historien peut déceler comme on l'a vu pour les *Actes de Thomas* : contexte du grand commerce international, place de la femme, etc. On y trouve surtout, outre des concepts théologiques explicités dans les discours et prières, l'antijudaïsme, l'antipaganisme, la théologie trinitaire et christologique, la mise en avant de pratiques religieuses tel l'usage anti-idolâtrique du signe de la croix comme dans les *Actes de Jean* et l'affirmation institutionnelle et hiérarchique par les

74. TEIXIDOR 1990, p. 277.

nominations et successions. Dans le cas de traductions – par exemple les *Vies des prophètes et des apôtres* – on pourra mesurer les transpositions effectuées par le traducteur syriaque, à commencer par les sélections opérées : pourquoi des *Actes de Pierre* et des *Actes de Paul* n'a-t-on retenu et traduit en syriaque que l'épisode du *martyre* ?

Le besoin d'éditions critiques

De cette revue générale, on retiendra surtout qu'il nous manque, dans presque tous les cas, les éditions critiques indispensables à la bonne appréciation des traditions et de leur diffusion. Il est sûr que tant les historiens du Proche et du Moyen-Orient que les philologues en retireront grand profit. Les syriacisants ne devraient pas être au chômage...

Bibliographie

- AMS = Paul BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, vol. I, 1890 ; II, 1891 ; III, 1892 ; IV, 1894 ; V, 1895 ; VI, 1896 ; VII, 1897, Paris, Leipzig.
- ASSEMANUS 1725: Joseph Simon ASSEMANUS, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, tome III(1), Roma.
- BENSLY 1899 : Robert Lubbock BENSLY, *The Epistles of S. Clement to the Corinthians in Syriac, Edited from the MS. with notes by the late R. L. Bensly* [Prepared for the press and provided with a preface by R. H. Kennett], Cambridge.
- BOVON *et alii* 1981 : François BOVON, Michel VAN ESBROECK, Richard GOULET, Éric JUNOD, Jean-Daniel KAESTLI, Françoise MORARD, Gérard POUPON, Jean-Marc PRIEUR et Yves TISSOT, *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, Labor et Fides (Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève 4).
- BOVON *et alii* 1999 : François BOVON, Ann Graham BROCK et Christopher R. MATTHEWS, *The Apocryphal Acts of the Apostles. Harvard Divinity School Studies*, Cambridge, Mass., Harvard University Press (Harvard University Center for the Study of World Religions. Religions of the World)
- CIRILLO et SCHNEIDER 1999 : Luigi CIRILLO et André SCHNEIDER, *Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Turnhout, Brepols (Apocryphes 10).
- CURETON 1864 : William CURETON, *Ancient Syriac Documents relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring countries, from the Year after our Lord's Ascension to the Beginning of the Fourth Century*, London - Edinburg, Williams and Norgate.
- JUNOD et KAESTLI 1983 : Éric JUNOD et Jean-Daniel KAESTLI, *Acta Johannis*, vol. I *Praefatio-Textus*, vol. II *Textus alii-Commentarius-Indices*, Turnhout, Brepols (Corpus christianorum. Series apocryphorum 1 et 2).
- KAESTLI et CHERIX 1993 : Jean-Daniel KAESTLI et Pierre CHERIX, *L'évangile de Barthélemy*, Turnhout, Brepols, (Apocryphes 1).
- LAGARDE 1861 : Paul de LAGARDE, *Clementis Romani Recognitiones syriace*, Leipzig, London.

- LEWIS 1900 : Agnes Smith LEWIS, *Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest as written above the Old-Syriac Gospels by John the Stylite, of Beth-Mari-Qanun in A.D. 778*, London, C. J. Clay and Sons (ܡܬܬܬܐ ܡܚܕܬܐ Studia Sinaitica No. IX).
- LEWIS 1903 : Agnes Smith LEWIS, *Acta mythologica apostolorum*, London (Horae Semiticae III).
- LEWIS 1904 : Agnes Smith LEWIS, *The Mythological Acts of the Apostles*, London (Horae Semiticae IV).
- LÖFGREN 1967 : O. LÖFGREN, *Det apokryfiske Johannesevangeliet*, Stockholm.
- NAU 1898 : François NAU, « La version syriaque inédite des Martyres de saint Pierre, saint Paul et saint Luc, d'après un ms. du XII^e siècle », dans *Revue de l'Orient chrétien* 3, p. 39-57.
- NAU 1901 : François NAU, « Lettre de Jacques d'Édesse sur la généalogie de la sainte Vierge », dans *Revue de l'Orient chrétien* 6, p. 512-531.
- NAU 1909 : François NAU, « Fragment syriaque des « voyages » de saint Pierre », dans *Revue de l'Orient chrétien* 2^e série, 4, p. 512-531.
- NICOLAS 1866 : Michel NICOLAS, *Études sur les évangiles apocryphes*, Paris, Michel Lévy.
- PRIEUR 1989 (SA 5) : Jean-Marc PRIEUR, *Acta Andreae. Praefatio – Commentarius*, Turnhout, Brepols (Corpus christianorum, Series Apocryphorum 5).
- PRIEUR 1989 (SA 6) : Jean-Marc PRIEUR, *Acta Andreae. Textus*, Turnhout, Brepols (Corpus christianorum, Series Apocryphorum 6).
- RAHMANI 1904 : Ephrem Ignace RAHMANI, *Studia syriaca*, Sharfeh.
- RAULT 1662 : *Les Fleurs des vies des saints des festes de toute l'année auxquelles ont esté adjoutées les vies de plusieurs saints de France* par Pedro DE RIBADENEIRA, André DU VAL, *le tout remis dans la pureté de nostre langue françoise* par RAULT, Rouen, Berthelin, 2 t. en 1 vol.
- VOUAUX 1922 : Léon VOUAUX, *Les Actes de Pierre. Introduction, textes, traduction et commentaires*, Paris, Letouzey & Ané (Les Apocryphes du Nouveau Testament).
- WRIGHT 1871 : William WRIGHT, *Apocryphal Acts of the Apostles*, edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries with English Translations and notes, vol. I *Syriac Texts*, vol. II *Translation*, London - Edinburgh, Williams and Norgate ; réimpression Amsterdam, Philo Press, 1968.
- BRIQUEL-CHATONNET, DESREUMAUX et THEKEPARAMPIL 1998 : Françoise BRIQUEL-CHATONNET, Alain DESREUMAUX et Jacob THEKEPARAMPIL, « Découverte d'un manuscrit très important contenant des textes apocryphes dans la bibliothèque de la métropole de l'Église de l'Est à Trichur, Kérala, Inde », dans R. Lavenant (éd.), *Symposium syriacum VII. Uppsala University, Department of Asian and African Languages. 11-14 August 1996*, Roma, p. 587-597 (Orientalia christiana analecta 256).
- Bulletin de l'AELAC*, 1992 : *Bulletin de l'AELAC*, Turnhout, Brepols, n° 2, 1992.
- CAMERON 1997 : RON CAMERON, « Myth and History in the Gospel of Thomas », *Apocrypha* 8, p. 193-205.
- CANT = Maurice GEERARD, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout, Brepols, 1992 (Corpus christianorum).
- DESREUMAUX 1999 : Alain DESREUMAUX, « Les œuvres de la littérature apocryphe chrétienne en araméen christo-palestinien », *Bulletin de l'AELAC* 9, p. 9-14 (paru en mars 2001).
- GUIDI 1892 : Ignazio GUIDI, dans *ZDMG* 46, 1892, p. 744-747.
- HAYNE 1994 : Léonie HAYNE, « Thecla and the Church Fathers », *Vigiliae Christianae* 48, 3, p. 209-218.

- JOHNSON 1999 : Caroline JOHNSON, « Ritual Epicleses in the Greek *Acts of Thomas* », dans BOVON *et alii* 1999, p. 171-204.
- KER 1969 : N. R. KER, *Medieval Manuscripts in British Libraries*, t. I, London, Oxford.
- LECLERCQ 1903 : Henri LECLERCQ, art. « Accusations portées contre les chrétiens », dans Fernand CABROL (éd.), *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, fascicule I, col. 265-307.
- MINGANA 1917-1918 : Alphonse MINGANA, « Some Early Judaeo-Christian Documents in the John Rylands Library », *Bulletin of the John Rylands Library* 4, p. 66-76 et 90-109.
- MALAU 1871 : S. C. MALAU, *The Conflicts of the Holy Apostles*, London.
- PHILIPPART 1970 : Guy PHILIPPART, « Catalogues récents de manuscrits », *Analecta Bollandiana* 88, p. 188-211.
- ROSENSTIEHL 1984 : Jean-Marc ROSENSTIEHL, « Notes sur la première apocalypse apocryphe de Jean et d'autres apocryphes arméniens », *Revue des Études Arméniennes* n.s. 18, p. 599-603.
- TEIXIDOR 1990 : Javier TEIXIDOR, « L'apôtre d'après la littérature syriaque », *Apocrypha. Le champ des apocryphes. La fable apocryphe* I, p. 269-277.
- VAN DEN BROEK 1981 : « The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John », dans R. VAN DEN BROEK et M. J. VERMASEREN, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel*, Leiden, Brill (Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain XCI).
- VAN ESBROECK 1972 : Michel VAN ESBROECK, « Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée », *Revue des Études Arméniennes* 9, p. 167-169 ; 279-283.
- VAN ESBROECK 1975 : Michel VAN ESBROECK, « À propos de l'Évangile apocryphe arabe attribué à saint Jean », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth* 49, p. 597-603.
- VAN ESBROECK 1988a : Michel VAN ESBROECK, « Le manuscrit syriaque Nouvelle Série 4 de Léninegrad (v^e siècle) », *Mélanges Antoine Guillaumont*, Genève, p. 211-219 (Cahiers d'Orientalisme 20).
- VAN ESBROECK 1988b : Michel VAN ESBROECK, « L'apôtre Thaddée et le roi Sanatrouk », dans M. NORDIO et B. L. ZEKIYAN, *Istituzioni e poteri all'epoca il-Khanide*, Venezia, p. 97-101.
- VAN ESBROECK 1994 : Michel VAN ESBROECK, « Neuf listes d'apôtres orientales », *Augustinianum* 34(1), p. 109-199.
- VAN ESBROECK 1995 : Michel VAN ESBROECK, « Les Actes syriaques de Philippe à Carthagène en version arabe », *Oriens christianus* 79, p. 120-145.

FIGURES FONDATRICES DANS LES APOCRYPHES SYRIAQUES

Florence JULLIEN
École pratique des hautes études, Paris

D'emblée, il nous faut considérer ce que peuvent recouvrir les « apocryphes syriaques » dans le champ des textes dits de fondation. On peut distinguer trois genres littéraires spécifiques.

Tout d'abord les actes d'apôtres. Ils sont peu nombreux. Pour ce qui nous occupe, il s'agit essentiellement :

— de l'*Histoire du roi Abgar et de Jésus* pour la Mésopotamie du Nord, texte du VI^e siècle qui raconte comment le roi Abgar écrivit à Jésus la veille de sa Passion pour lui demander guérison de sa lèpre et lui offrir un refuge en son royaume. Ses émissaires lui rapportent le portrait du Christ et la promesse qu'un messager viendrait bientôt évangéliser sa ville. Ce sera Addaï.

— des *Actes de Mār Māri*, prédicateur de la vallée du Tigre ; le texte, rédigé au VI^e-VII^e siècle, narre en trente-quatre séquences le périple missionnaire de Māri, l'un des soixante-dix disciples du Christ jusqu'aux confins de la Perse. Souvent en conflit avec les adeptes de Zoroastre, il guérit, exorcise, ressuscite des morts et prêche à tous (dans les cours royales, les assemblées politiques...). L'Église syro-orientale le considère comme l'un de ses premiers évangélisateurs.

— dans une certaine mesure, nous verrons que les *Actes de Thomas* pourront intéresser notre problématique.

Ensuite, les listes dites apostoliques, qui répartissent les champs d'apostolat du monde connu entre les disciples du Christ.

Enfin, les listes de l'Église syro-orientale dites patriarcales, terme anachronique puisque l'usage du mot « patriarche » n'est attesté qu'au V^e siècle.

Les sources syriaques considérées ont le plus souvent pour cadre de fond la Haute-Mésopotamie et l'empire arsacide. Ces notices de textes hagiographiques laissent deviner un phototype de la figure fondatrice, qui apparaît avant tout comme un apôtre. Après avoir dégagé les critères d'identification permettant de circonscrire notre définition, nous verrons l'importance de la notion de référent dans la construction identitaire des communautés chrétiennes d'Orient.

La figure fondatrice : un apôtre

L'Église syro-orientale se réclame de la paternité de plusieurs apôtres et cela transparaît dans les listes de succession des patriarches, qui établissent différentes traditions de fondation. Ces listes décrivent une suite hiérarchique ininterrompue depuis les temps de fondation par Mār Māri, le missionnaire de l'Entre-fleuves jusqu'en Perse¹, ou par Thomas l'apôtre². Les plus anciennes remontent au IX^e siècle avec Élie de Damas et avec les sources utilisées dans la liste attribuée au métropolite de Nisibe Élie bar Šinaya ; mais des indications suggèrent que des recensions semblent avoir circulé bien avant, au VI^e siècle, peut-être même dès la fin du règne de Šāpūr II (309-379)³.

Filiations et traditions de fondation

À travers notre documentation, nous constatons que l'Église de Perse a développé trois types de traditions apocryphes de filiation : ascendance directe avec l'un des douze apôtres du Christ ; ou l'un des soixante-dix (ou soixante-douze) disciples (renvoi à Lc 10, 1 où Jésus choisit, outre les Douze, soixante-dix ou soixante-douze selon les manuscrits⁴) disciples missionnaires ; ou avec un membre de la famille de Jésus.

— Les listes dites patriarcales du siège de Séleucie-Ctésiphon présentent en effet, parmi les premiers titulaires, des hommes directement rattachés à Joseph le charpentier : Abrīs, fils de Joseph et frère de Jacques

1. JULLIEN et JULLIEN 2001. Le plus souvent, Addaï et Mār Māri sont les premiers dans l'ordre de succession patriarcale, parfois associés en une mission commune (chez les compilateurs du *Livre de la Tour* par exemple), parfois différenciés (Māri est alors le continuateur de l'œuvre d'Addaï, comme dans le *Carmen heptasyllabum*).
2. Plusieurs traditions rattachent en effet Thomas aux contrées de l'empire sassanide (Eusèbe de Césarée, Rufin d'Aquilée par exemple), JULLIEN et JULLIEN 2002, p. 79-92 ; p. 111-117.
3. HIGGINS 1953, p. 68-69, p. 72, p. 88, p. 94. JULLIEN 2003, p. 229-230.
4. METZGER 1968, p. 67-76.

de Jérusalem pour Barhebraeus ; Abraham, apparenté lui aussi à Jacques ; Yaqūb, de la maison de Joseph ; et Aḥadābūhī. Cette filiation directe avec le père nourricier de Jésus, cette parenté avec les *desposynes* (« frères du Seigneur »), faisaient des « patriarches » les héritiers directs du Christ à l'instar des dirigeants de la communauté de Jérusalem⁵.

— Addaï, le fondateur de l'Église en Osrhoène, est présenté dans la *Doctrine* au § 7 comme l'un des Soixante-dix : « L'apôtre Addaï, celui qui avait été l'un des soixante-douze disciples »⁶ ; pareillement pour l'auteur des *Actes de Mār Māri* au § 1 : « Histoire de l'apôtre Mār Māri, un des Soixante-dix »⁷.

— Thomas est considéré dans certaines listes de succession épiscopale du siège de Séleucie-Ctésiphon comme l'apôtre initiateur de la lignée patriarcale reliant le catholicos en titre au Christ lui-même (voir Barhebraeus et 'Awdīšō' de Nisibe notamment⁸).

Cependant, les sources syriaques n'évoquent pas de trajet thomasien en Perse. Dans les *Actes de Thomas* (I, 2, du III^e siècle), l'apôtre embarque pour l'Inde (sans doute d'un port de la mer Rouge), et cette destination reste privilégiée. La Perse, et plus généralement le territoire de l'empire arsacide depuis le Tigre jusqu'à l'Indus, sont en revanche retenus par les listes gréco-latines pour Thomas (Pseudo-Épiphane, Dorothee, VIII^e siècle). Il semble que ces descriptions d'un itinéraire à travers l'empire soient liées au trajet des reliques de l'apôtre transportées par des marchands à partir de l'Inde vers Édesse, où le martyrium de Thomas est signalé dans des itinéraires de pèlerinage dès le IV^e siècle (*Journal d'Égérie*⁹). Cependant, si ce trajet en Perse apparaît essentiellement dans les traditions occidentales, des allusions sont néanmoins perceptibles dans quelques sources orientales. Les *Actes de Mār Māri* (VI^e-VII^e siècle) établissent nettement que la Perse proprement dite était considérée comme l'aire missionnaire de Thomas (§ 32) :

« Il [Māri] descendit vers les régions inférieures [depuis le Bēth-Hūzāyē] jusqu'à ce que s'exhale le parfum de l'apôtre Mār Thomas. »¹⁰

5. Sur cette question, voir JULLIEN 2003, p. 225-236.

6. DESREUMAUX 1993, p. 59.

7. JULLIEN et JULLIEN 2001, p. 63.

8. ABBELOOS et LAMY 1877, p. 11 ; MAI 1838, p. 154.

9. XIX, 3. MARAVAL 1982, p. 202-205.

10. JULLIEN et JULLIEN 2001, p. 118.

Par ailleurs, Barhebraeus se fait l'écho dans sa *Chronique ecclésiastique* d'une tradition remontant à l'époque du patriarcat de Timothée I^{er} (fin VIII^e-début IX^e siècle) selon laquelle Thomas était considéré comme l'apôtre fondateur de l'Église locale du Fārs. Lors d'une crise opposant Rēv-Ardāšīr, siège métropolitain du Fārs, au siège patriarcal de Séleucie-Ctésiphon, le métropolite de Perse déclarait :

« Nous sommes les disciples de l'apôtre Thomas, nous n'avons pas affaire avec le siège de Mār Māri. »¹¹

Ajoutons que les évêchés de l'Inde relevèrent longtemps du métropolite de Rēv-Ardāšīr, ce qui pourrait justifier aussi la récupération de la figure de Thomas par la région de Perse. Cet incident permet en tout cas de constater l'existence de plusieurs traditions de fondation locale au sein de l'Église syro-orientale.

L'exemple d'Asyncritos, bien que marginal, peut éclairer l'existence de traditions micro-régionales. Le Bēth-Hūzāyē est attribué dans certaines sources syriaques à un missionnaire du nom d'Asyncritos, ami de Paul en Rm 16, 14 : deux manuscrits syriaques, le ms. Add. 17193 daté de 874 et le ms. Or. 2695, dans un texte attribué à Eusèbe de Césarée, le *Livre de l'abeille* de Salomon de Bašra¹² et un passage de la *Doctrina des Apôtres*¹³ le font évoluer chez les Hūzites. Chez Michel le Syrien, Asyncritos porte le nom plus grécisé de Socrate¹⁴. Notons que d'autres traditions littéraires restituent pareil itinéraire pour le même apôtre : on le constate chez le Pseudo-Dorothee en grec¹⁵, chez Abū-l-Barakāt dans la tradition arabe¹⁶ et dans d'autres notices. L'Église syro-orientale n'a cependant pas retenu ce nom pour les origines de la christianisation de la Susiane. Cette convergence des listes syriaques pourrait trahir l'existence d'une tradition connue, même si l'on ne doit pas oublier que ce genre littéraire, qui participe de l'apocryphe, a pour objectif de couvrir toute l'*oikouménē* en attribuant les régions les plus lointaines (notamment dans la perspective de l'épisode pentecostal des *Actes des apôtres* 2, 9-11) à des proches du Christ identifiés et nommés.

11. ABBELOOS et LAMY 1877, p. 172.

12. BUDGE 1886, p. 48.

13. La *Doctrina apostolorum* : CURETON 1864, p. 34.

14. CHABOT 1901, p. 150.

15. DOLBEAU 1990, p. 65 (BHG 151-152b).

16. BAUMSTARK 1901, p. 268-269.

Phénomène de dédoublement

Ce mécanisme de filiation apostolique n'est pas spécifique de la tradition syriaque, mais constitue une caractéristique du fonctionnement de l'apocryphe : l'apôtre peut par exemple apparaître comme le fondateur d'une communauté chrétienne urbaine, c'est-à-dire lié à une cité, comme dans le cas du *Martyre de Matthieu*¹⁷, dans lequel Matthieu apparaît en quelque sorte comme l'apôtre « tutélaire » de la ville de Hiérapolis de Syrie. Plus largement, il peut aussi être attaché à l'émergence d'une Église dans une région donnée (Thaddée et Barthélemy pour l'Arménie par exemple).

On assiste parfois au dédoublement d'un apôtre dans le but de renforcer l'idée d'une implantation ancienne et solide du christianisme dans une aire géographique particulière. Ainsi pour l'apôtre Thaddée ou Thaddaï qui est l'objet d'une véritable « surenchère apostolique » : à Thaddée du groupe des Douze, l'évangéliste des contrées arméniennes, se superpose Addaï (dans certains textes occidentaux : Jérôme, *Commentaire de Mt* 4, 1, 10, BHG 1702, ou orientaux : *Didascalie d'Addaï* par exemple¹⁸). À l'Addaï du cycle abgarien syriaque, cantonné à l'espace édessénien, se superpose parfois Aggaï son disciple. Prenons l'exemple du codex arménien du Matenadaran 993, d'origine syriaque, fol. 643, étudié par M. van Esbroeck¹⁹ : Thaddée a pour disciple Addaï (Atté chez Moïse de Khorène) qui joue alors le rôle d'Aggaï. C'est l'ambivalence du personnage de Thaddée qui conduit à ce décalage successif, à ce glissement statutaire qui, à partir de Thomas, l'exécutant de la promesse du Christ au roi Abgar (c'est lui qui envoie Addaï à Édesse), fait de Thaddée, Addaï et d'Addaï, Aggaï.

Le dédoublement de l'apôtre accroît le prestige apostolique d'un pays qui pouvait dès lors se prévaloir de l'aura de plusieurs apôtres et disciples de Jésus. Cette « surenchère » est notamment perceptible dans le prolongement de l'influence de l'apôtre *via* ses disciples ; mieux, l'apôtre fondateur peut parfois se substituer à eux. Cette dimension apparaît bien dans l'aire missionnaire dévolue à Addaï dans des textes syriaques tardifs. Le territoire traditionnellement conféré à Aggaï, de l'Assyrie à la Médie, et même jusqu'en Susiane²⁰ – c'est-à-dire hors du champ édessénien – est,

17. Voir SMITH LEWIS 1904, p. 83-94.

18. NAU 1912², p. 223-224, Appendice I, ms. Add. 12155 du VIII^e siècle ; MAI 1838, p. 169-173.

19. VAN ESBROECK 1994, p. 138.

20. Barhebraeus, *Chronique ecclésiastique* II, § 3, ABBELOOS et LAMY 1877, p. 15-16 : pays des Parthes, Perse jusqu'au Sind ; Élie de Damas, ASSEMANUS 1728, p. XVII ;

dans les sources tardives, attribué à Addaï, en particulier chez les compilateurs du *Livre de la Tour*, Élie de Damas ou 'Awdīšō²¹. Au regard des sources les plus anciennes, Addaï ne peut pas être considéré comme fondateur direct de l'Église syrienne orientale, et son titre d'« apôtre de l'Orient » n'est signifiant que pour l'espace osrhoénien. J. M. Fiey avait noté dans les calendriers et synaxaires l'absence de commémoration d'Addaï dans les régions méridionales ; l'appellation « siège de Mār Addaï » attribuée au patriarcat de Séleucie-Ctésiphon n'apparaît qu'à une date très tardive²². En fait, cette titulature honorifique d'« apôtre de l'Orient » était justifiée par le rayonnement des compagnons et disciples partis pour les contrées plus lointaines : le disciple de l'apôtre devient en effet un relais du fondateur, prolonge et ancre son influence – quand il n'y a pas récupération et substitution de son champ missionnaire.

Les critères d'identification d'une figure fondatrice

Pour définir une figure fondatrice, il apparaît nécessaire de s'interroger sur les critères de son identification.

Pour une définition

Le statut de figure fondatrice n'est pas seulement induit par le rattachement à la personne du Christ, même si cet aspect reste primordial. Des listes apostoliques rattachent les apôtres aux principales contrées ou sièges de l'Orient, et établissent les noms des Soixante-dix avec leur *locus mortis*. Ces listes apostoliques, qui connurent une grande diffusion du fait de leur attribution à des personnalités prestigieuses (Épiphane, Dorothée de Tyr, Jacques d'Édesse), reflètent souvent la permanence des données apocryphes. La tradition littéraire grecque est la plus ancienne dans ce type d'exercice ; mais il existe un certain nombre de listes rédigées ou réadaptées en syriaque (cf. le manuscrit Add. 17193, daté de l'année 874²³ ; Add. 14601 du IX^e siècle²⁴ ; l'évangélaire syriaque oriental Or.

Didascalie d'Addaï, section IV, § 10, NAU 1912², p. 233, Appendice I ; 'Awdīšō', *Epitome des canons apostoliques*, MAI 1838, p. 8.

21. ASSEMANUS 1725, p. 584 ; ASSEMANUS 1728, p. XVII ; MAI 1838, p. 8 ; GISMONDI 1899, p. 1-3.

22. FIEY 1970, p. 38 n. 34.

23. WRIGHT 1871, p. 989-1002.

24. VAN ESBROECK 1994, p. 115-120. Voir WRIGHT 1871, p. 789-793.

2695 attribué à Eusèbe²⁵...). Cependant, la plupart des disciples inventoriés dans ces catalogues ne sont pas considérés par la tradition chrétienne orientale comme des fondateurs — même s'ils restent des missionnaires zélés, souvent martyrs de la foi, et même si ces listes tentent de donner une légitimation apostolique aux régions imparties aux disciples. Par exemple, dans la liste syriaque du ms. Add. 17193, Rufus disciple du Christ « enseigna les Daylamites, et ils le tuèrent ».

La tradition d'une évangélisation de la Perse par les mages offrira un autre exemple. Le texte le plus ancien est l'*Opus imperfectum in Matthaëum* (Hom. II, 2, 2 ; PG 56, 637)²⁶, qui dépendrait d'une source syriaque. Le patriarche Timothée I^{er}, dans sa correspondance avec l'évêque de Ninive Māranzehā, justifie la préséance de l'Orient sur les autres sièges patriarcaux par une antériorité de conversion : les mages ont été les premiers à confesser le Christ²⁷. Mais ils apparaissent généralement comme des références spirituelles au sein du christianisme oriental et non comme des fondateurs. L'absence de vocable d'églises en l'honneur des mages, le silence des commémoraisons calendaires, le soulignent assez.

Ainsi, on peut considérer que le rôle de premier implantateur du christianisme, s'il reste l'un des critères essentiels pour définir une appartenance communautaire, ne suffit pas à définir un fondateur.

Pareillement, les épiphanies divines, les dons thaumaturgiques et autres éléments de pouvoir accréditant le message prêché, nécessaires pour positionner l'apôtre parmi les communautés rencontrées, sont l'apanage des apôtres évangélisateurs, qu'ils soient fondateurs ou non ; ces critères n'entrent donc pas dans la définition de la figure fondatrice.

De l'identification de quelques critères

L'autorité d'un apôtre fondateur est déterminée par d'autres critères. Le principal tient à l'acte fondateur lui-même. L'auteur des *Actes de Mār Māri*, comme celui de la *Doctrine d'Addāi*, décrivent avec détails les constructions de chapelles et d'églises par les protagonistes (*Actes de Mār Māri* § 5, 7, 11, 25, 29, 30, 31, 33 ; *Doctrine d'Addāi* § 64-65, 68-71, 72, 77), et surtout l'institution de ministres pour le culte : Mār Māri établit des prêtres et des diacres dans les villes et villages qu'il parcourt (Nisibe, Arzōn, Radān, Séleucie, Dūra d-Qonie, Šahrgard...) ; Addāi procède à des

25. VAN ESBROECK 1994, p. 109-199. Voir aussi SCHERMANN 1907, p. 72 (ms. Vat. gr. 2001, fol. 302v, du XII^e siècle).

26. Voir BOUHOT 1970, p. 197-209 ; VAN BANNING 1982, p. 382-387 ; MALI 1991, p. 16-63.

27. BRIQUEL-CHATONNET, C. JULLIEN, F. JULLIEN, MOULIN-PALLIARD, RASHED 2000, p. 10-11.

ordinations (§ 72). Au début des *Actes de Mār Māri*, l'auteur reprend en la résumant, l'histoire du roi Abgar et de Jésus :

« Après que l'apôtre Addaï eut édifié l'Église d'Édesse, il la munit de toutes nécessités ; il y établit des presbytres et des diacres, dans la ville et tous les environs. »²⁸

Dans les *Actes de Thomas*, le protagoniste, à la veille de son martyre, institue ses deux disciples Siphor et Vizan respectivement presbytre et diacre :

« Tous les frères qui étaient là se réunissaient ensemble ; ils priaient, présentaient l'offrande et rompaient le pain, *parce que* Judas [Thomas], sur la montagne, alors qu'il s'en allait pour mourir, avait fait Siphor presbytre et Vizan diacre. Et le Seigneur les assistait dans son amour et faisait abonder la foi par leurs mains » (§ 169, 3)²⁹.

Ce geste consécrationnaire marque véritablement l'acte de fondation d'une Église.

Autre aspect de l'acte fondateur : la prise en charge de la croissance communautaire. Mār Māri, après avoir gagné la Perse, « rebrousse chemin » avec ses compagnons afin de « revenir visiter ses disciples » (§ 32). Le passage à rebours dans les assemblées instituées, à l'instar de saint Paul se rendant à nouveau dans ses communautés d'Asie mineure (Ac 14, 21-22, 26 ; 15, 41 ; 17, 22-23), contribue aussi à renforcer les liens entre la tête et les membres.

L'apôtre fondateur est également un médiateur entre Dieu qui l'envoie et l'édifice communautaire qu'il veut établir. Porteur d'un message nouveau et divin, il se dévoile comme une autorité étrangère aux législations en vigueur, au-dessus d'elles. Aux paragraphes 12 à 14, Mār Māri parvient à la ville de Šahrgard dans la région du Bēth-Garmaï. Le roi et sa cour s'étaient absentés pour aller sacrifier aux dieux, interdisant lors de la fête d'allumer du feu sous peine de mort. Māri guérit la fille du roi alors paralysée et lui demande de cuire le pain du déjeuner. La transgression de la loi devient un moyen de révéler sa puissance et d'instaurer finalement la loi nouvelle dont il est le dépositaire. Toute la famille se fait baptiser dans le four alors transformé en baptistère³⁰. L'apôtre, extérieur et désengagé vis-à-vis des valeurs de la société qu'il

28. JULLIEN et JULLIEN 2001, p. 71.

29. POIRIER et TISSOT 1997, p. 1469.

30. JULLIEN et JULLIEN 2001, p. 82-86.

évangélise, vient créer un nouveau corps social, ecclésial, en rupture avec le passé.

Enfin, le fondateur apparaît aussi comme un protecteur, véritable *προστάτης* (« celui qui préside », « qui commande », « qui patronne ») pour les communautés instaurées. L'apôtre donne des garanties de sécurité, assurant par son œuvre la prospérité du petit noyau chrétien implanté : la mort même de l'apôtre laisse un protecteur personnel pour la communauté, un représentant qui est aussi défenseur de ses avantages. Se recommander de son autorité revient à s'attirer sa protection spéciale. Ce trait est particulièrement mis en valeur au dernier paragraphe des *Actes de Māri* où les reliques sont présentées comme un véritable *palladium* pour toute la région de Séleucie et ses habitants (§ 34)³¹. Sans doute la présence des reliques de Thomas à Édesse, comme le *mandylion* protecteur, devait-elle assurer un secours pour la communauté chrétienne. Le corps de Jacques de Nisibe fut enseveli dans la cité et Théodoret de Cyr dit que ses reliques devinrent le *palladium* de la ville³² ; en tant que premier évêque de la ville, Jacques apparaît comme un fondateur et son action protectrice *post mortem* le montre bien.

La figure fondatrice, un référent identitaire

Dans le processus de construction de la figure fondatrice, le successeur joue un rôle essentiel en tant que relais de l'influence du fondateur.

L'importance du successeur

Le rôle attribué à l'apôtre fondateur implique pour les auteurs de ces textes une mise en valeur de la figure du successeur, de la διαδοχή, une mise en place de la hiérarchie détenant l'autorité ecclésiale. Le successeur est en effet le dépositaire d'un héritage immatériel, celui d'une onction particulière qui lui confère la position sociale et spirituelle jusque-là détenue par l'apôtre et, au-delà, par le Christ qu'il représente. Il est par conséquent amené à être le dispensateur du pouvoir reçu³³. Les rédacteurs mettent ainsi l'accent sur la continuité et donc la validité de l'autorité hiérarchique en place à l'époque de rédaction à partir du fondateur, puis de ses disciples, relais de son autorité. Les apôtres instaurent ainsi la structure même qui contribuera à pérenniser leur enseignement. Dans l'*Histoire du*

31. Voir JULLIEN et JULLIEN 2003b, p. 167-182.

32. Théodoret de Cyr, *Histoire philothée* I, 14, CANIVET 1977, p. 190-193.

33. Voir GEORGI 1987, p. 171.

roi Abgar et de Jésus, la consécration d'Aggaï est solennisée par une imposition des mains officielle et publique :

« [Addaï] appela Aggaï devant toute l'assemblée de l'Église, le fit approcher et le constitua guide et ordinaire à sa place » (§ 77)³⁴.

« Ce dernier était devenu le guide, le chef et l'héritier du siège après Addaï, par l'ordination sacerdotale qu'il avait reçue de lui devant tous » (§ 96)³⁵.

À son tour, Aggaï « en bon héritier » nous dit le texte, « fit des prêtres et des guides dans tout le pays de Mésopotamie » (§ 97)³⁶. Nous retrouvons le même souci dans d'autres textes. Ainsi les *Actes de Mār Māri* se terminent-ils par le choix de Pāpā en lieu et place de Māri, consacré recteur de Kokhé, c'est-à-dire du siège de Séleucie-Ctésiphon (§ 33)³⁷ – je ne m'étends pas sur l'anachronisme du choix de Pāpā, qui renvoie à la figure de Pāpā Bar Aggaï, premier primat « historique » de l'Église syro-orientale à la fin III^e-début IV^e siècle³⁸. Le terme syriaque ܡܕܒܪܢ, *mdbrn*³⁹, renvoie étymologiquement au conducteur, pasteur conduisant et dirigeant les évêques et le peuple chrétien.

La construction identitaire

La figure apostolique du fondateur est d'abord un point focal de rassemblement unitaire, mais aussi un gage d'autonomie pour les communautés chrétiennes qui s'y réfèrent ; elle cautionne en quelque sorte leurs prétentions à une autocéphalie. Un passage d'une chronique géorgienne datée de 1070 publiée par Paul Peeters en 1919³⁹ établit très clairement cette corrélation entre l'apôtre fondateur et l'Église, en des termes qui peuvent être appliqués à l'époque et à la littérature qui nous occupent. Il s'agit de la *Vie de Georges l'Hagiorite* ; ce texte rapporte une conversation entre le patriarche d'Antioche et un jeune moine du nom de Georges : une Église, soutient le prélat dans le texte géorgien, ne peut prétendre à l'autocéphalie si elle ne détient pas de reliques *apostoliques*.

34. DESREUMAUX 1993, p. 101.

35. DESREUMAUX 1993, p. 112-113.

36. DESREUMAUX 1993, p. 113.

37. JULLIEN et JULLIEN 2001, p. 119-120.

38. Voir JULLIEN et JULLIEN 2003a, p. 102-106.

39. PEETERS 1917-1919, p. 116-117.

Se réclamer d'un apôtre, d'un proche du Seigneur, voire de la parenté de Jésus, est un moyen de fonder véritablement une identité communautaire.

La mise par écrit des traditions apostoliques par l'Église de Perse répond de fait à ce besoin d'affirmation identitaire à un moment où le siège patriarcal tendait à devenir autonome. À travers une relecture de ses origines, elle élabore une construction de la figure fondatrice qui correspond et renvoie comme en miroir à ses préoccupations stratégiques.

En effet, à l'initiative de l'empereur Justinien, le cinquième concile de Constantinople, en 553, fixe le rang des sièges patriarcaux⁴⁰ : désormais, l'autorité au sein de l'Église serait partagée entre cinq pôles patriarcaux indépendants – catégorisation désignée sous le nom de « Pentarchie »⁴¹ – Séleucie-Ctésiphon n'étant pas reconnue. Lors d'un synode tenu à Séleucie en 585, le catholicos Īšō'yahb I^{er} instaure un autre modèle pentarchique selon lequel le siège de Séleucie était promu cinquième patriarcat⁴², seul pour tout l'Orient, et ce à un moment où l'Église de Perse était devenue indépendante après un long processus⁴³. Le développement et la réécriture des origines apostoliques de ses premiers primats contribuait ainsi à asseoir son nouveau rôle patriarcal. L'un des objectifs de l'auteur des *Actes de Mār Māri* consiste bien à entériner la souveraineté du siège de Séleucie-Ctésiphon, nouvel espace de rayonnement de la doctrine chrétienne, lieu saint par la présence des reliques, siège légitimé par son apostolicité.

Le culte de l'apôtre va servir ces desseins. Lors de la journée de consécration patriarcale, nous savons que le nouveau patriarche venait en procession depuis Séleucie-Ctésiphon jusqu'au couvent de Dūra d-Qonie où se trouvaient les restes de Māri. Cette cérémonie au contact du saint fondateur, décrite dans le pontifical syro-oriental refondu par Cyprien de Nisibe au milieu du VIII^e siècle, parachevait l'investiture. Le clergé venait solliciter grâces et bénédictions sur la tombe de l'apôtre, toujours présent par ses ossements⁴⁴. Le contact des reliques cristallisait ainsi l'unité de la communauté ecclésiale et cautionnait la validité apostolique de ce lointain successeur.

40. DE VRIES 1958, p. 152-153. DE CLERCQ 1957, col. 1255-1257.

41. Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem.

42. CHABOT 1902, p. 160, trad. p. 419-420. Voir p. 609, p. 619.

43. Sous le catholicos Dadīšō' (424), elle avait affirmé son indépendance administrative et professé une indépendance doctrinale lors du synode de Mār Acace en 486. Voir FIEY 1967, p. 3-22.

44. ASSEMANUS 1728, p. 676-678.

Les *Actes de Mār Māri* se font l'éloquent écho de cette affirmation identitaire puisqu'ils s'achèvent sur une commémoration sur le tombeau de Māri (§ 34), occasion de rassembler toute la communauté, les croyants en « tous états, rangs et conditions » venus honorer celui qu'ils appellent leur père. Le narrateur insiste d'ailleurs sur cet aspect de paternité dans son élaboration scripturaire puisque le terme revient plusieurs fois sous sa plume, en particulier au § 14 où il se laisse deviner parmi les fidèles (expression : « notre père l'apôtre Mār Māri »)⁴⁵. Comme les *Actes de Mār Māri*, la *Doctrine d'Addaï* elle aussi culmine sur la fête du saint auprès duquel « tous ceux de l'Église se rendent régulièrement » chaque année (§ 96)⁴⁶. Cette démarche communautaire traduit bien la cohésion ecclésiale autour de son fondateur reconnu et vénéré ; elle contribue également à renforcer l'image du père fondateur devenu pour tous un référent.

Ainsi, les notions de paternité spirituelle, de référence identitaire avec l'instauration d'une hiérarchie, apparaissent finalement, dans le processus d'écriture des origines chrétiennes de ces textes apocryphes syriaques, comme les composantes structurelles de la figure fondatrice.

45. JULLIEN et JULLIEN 2001, p. 86 : « Notre père l'apôtre Mār Māri ordonna aux démons d'aller dans l'abîme. »

46. DESREUMAUX 1993, p. 112.

Bibliographie

- ABBELOOS et LAMY 1877 : Jean-Baptiste ABBELOOS et Thomas Joseph LAMY, *Barhebraei Chronicon ecclesiasticum* III, Louvain.
- BRIQUEL-CHATONNET, C. JULLIEN, F. JULLIEN, MOULIN-PALLIARD, RASHED 2000 : Françoise BRIQUEL-CHATONNET, Christelle JULLIEN, Florence JULLIEN, Christine MOULIN-PALLIARD, Marwan RASHED, « Lettre du patriarche Timothée à Maranzekhâ, évêque de Ninive », *Journal Asiatique* 288(1), p. 1-13.
- BUDGE 1886 : Ernest Alfred Wallis BUDGE, *The Book of the Bee*, Oxford.
- CANIVET 1977 : Pierre CANIVET, *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie*, Paris (Sources chrétiennes 234).
- CHABOT 1901 : Jean-Baptiste CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)* II, Paris.
- CHABOT 1902 : Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Orientale*, Paris.
- CURETON 1864 : William CURETON, *Ancient Syriac Documents*, London.
- DESREUMAUX 1993 : Alain DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout, (*Apocryphes* 3).
- GISMONDI 1899 : Henri GISMONDI, *Maris, Amri et Slibae De patriarchis nestorianorum commentaria*, Pars Altera, Roma.
- JULLIEN et JULLIEN 2001 : Christelle JULLIEN et Florence JULLIEN, *Les Actes de Mar Mari l'apôtre de la Mésopotamie*, Turnhout (*Apocryphes* 11).
- MARAVAL 1982 : Pierre MARAVAL, *Égérie. Journal de voyage*, Paris, 1982 (Sources chrétiennes 296).
- NAU 1912² : François NAU, *La Didascalie des Douze Apôtres*, Paris (Ancienne littérature canonique syriaque, fasc. 4).
- POIRIER et TISSOT 1997 : Paul-Hubert POIRIER et Yves TISSOT, « Actes de Thomas », dans F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éds), *Écrits apocryphes chrétiens* I, Paris, p. 1322-1470 (Bibliothèque de la Pléiade).
- SCHERMANN 1907 : Theodor SCHERMANN, *Prophetarum vitae fabulosae*, Leipzig.
- SMITH LEWIS 1904 : Agnes SMITH LEWIS, *The Mythological Acts of the Apostles*, London (Horae Semiticae III-IV).
- ASSEMANUS 1725 : Joseph Simon ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* III(1), Roma.
- ASSEMANUS 1728 : Joseph Simon ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* III(2), Roma.
- BAUMSTARK 1901 : Anton BAUMSTARK, « Abū-l-Barakâts nichtgriechisches Verzeichnis der 70 Jünger », *Oriens Christianus* 1, p. 240-295.
- BHG : *Bibliotheca Hagiographica Graeca*.
- BOUHOT 1970 : Jean-Paul BOUHOT, « Remarques sur l'histoire du texte de l'Opus Imperfectum in Matthaeum », *Vigiliae Christianae* 24, p. 197-209.
- DE CLERCQ 1957 : Charles DE CLERCQ, « Patriarche en droit oriental », *Dictionnaire de droit canonique* 6, col. 1255-1265.
- DE VRIES 1958 : Wilhem DE VRIES, « La conception de l'Église chez les Syriens séparés de Rome », *L'Orient Syrien* 3(1), p. 149-164.
- DOLBEAU 1990 : François DOLBEAU, « Une liste latine de disciples et d'apôtres traduite sur la recension grecque du Pseudo-Dorothee », *Analecta Bollandiana* 108, p. 51-70.
- FIÉY 1967 : Jean Maurice FIÉY, « Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Église syrienne orientale », *L'Orient Syrien* 12(1), p. 3-22.

- FIEY 1970 : Jean Maurice FIEY, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, Louvain (CSCO 31 / Subs. 36).
- GEORGI 1987 : Dieter GEORGI, *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Edinburgh.
- HIGGINS 1953 : Martin J. HIGGINS, « Chronology of the Fourth-Century Metropolitans of Seleucia-Ctesiphon », *Traditio* 9, p. 45-99 (Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion 9).
- JULLIEN et JULLIEN 2002 : Christelle JULLIEN et Florence JULLIEN, *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien*, Bures-sur-Yvette (Res Orientales XV).
- JULLIEN et JULLIEN 2003a : Christelle JULLIEN et Florence JULLIEN, *Les Actes de Mār Mārī. Aux origines de l'Église de Perse*, Louvain (CSCO 604 / Subs. 114).
- JULLIEN et JULLIEN 2003b : Christelle JULLIEN et Florence JULLIEN, « Édesse dans les Actes de Mār Mārī ou la bénédiction détournée », dans S. C. MIMOUNI (éd.), *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux Religions du Livre*, Paris, p. 167-182 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses 113).
- JULLIEN 2003 : Florence JULLIEN, « Des "frères du Seigneur" sur le siège primatial de Perse », *Apocrypha* 14, p. 225-236.
- MAI 1838 : Angelo MAI, *Scriptorum veterum nova collectio* X(1), Roma.
- MALI 1991 : Franz MALI, *Das "Opus imperfectum in Matthaeum" und sein Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes und Hieronymus*, Innsbruck-Wien (Innsbrucker Theologische Studien 34).
- METZGER 1968 : Bruce M. METZGER, « Seventy or Seventy-two disciples ? », dans B. Metzger (éd.), *Historical and Literary Studies. Pagan, Jewish and Christian*, Leiden, p. 67-76 (New Testament Tools and Studies 8).
- PEETERS 1917-1919 : Paul PEETERS, « Histoires monastiques géorgiennes », *Analecta Bollandiana* 36-37, p. 5-318.
- VAN BANNING 1982 : Jan VAN BANNING, « The critical edition of the *Opus Imp.*, an arian Source », *Studia Patristica* 17, p. 382-387.
- VAN ESBROECK 1994 : Michel VAN ESBROECK, « Neuf listes d'apôtres orientales », *Augustinianum* 34, p. 109-199.
- WRIGHT 1871 : William WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum* II, London.

LES APOCALYPSES APOCRYPHES SYRIAQUES :
DES TEXTES PSEUDÉPIGRAPHIQUES
DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT

Muriel DEBIÉ
CNRS, Paris

La notion d'apocryphe étant indépendante de la question des genres littéraires, il est normal de trouver des apocalypses apocryphes au même titre que des Actes, des Testaments ou des épîtres. Comme toutes les apocalypses, elles sont des pseudépigraphes, mis sous l'autorité d'un personnage biblique, des apôtres, voire de la Vierge, le patronage sous lequel elles sont placées étant généralement lié à leur contenu et aux thèmes développés. Le classement commode en apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament dans les *Clavis* est aussi en grande partie pertinent pour rendre compte de ces textes, du moins des plus anciens d'entre eux. Les apocalypses syriaques de l'Ancien Testament sont en effet des apocalypses « historiques » qui prennent en compte l'histoire et annoncent une crise eschatologique cosmique ou politique : c'est le cas de l'Apocalypse de Baruch, des deux apocalypses d'Esdras et de Daniel. Seul le tardif *Testament des douze apôtres* et ses apocalypses appartiennent au même genre tout en se réclamant du Nouveau Testament. Les apocryphes du Nouveau Testament sont en revanche plutôt préoccupés d'une eschatologie personnelle, comme les apocalypses de Paul, de la Vierge ou du Pseudo-Jean. Les types d'apocryphes recoupent donc largement la typologie des apocalypses : les apocalypses apocryphes de l'Ancien Testament sont des apocalypses historiques (type I défini par Collins) tandis que celles du Nouveau Testament présentent des voyages dans l'au-delà et une eschatologie personnelle (type II défini par Collins)¹.

1. Voir la typologie des apocalypses établie par COLLINS 1979.

Certains de ces textes sont le fruit de traductions du grec, mais adaptés à un nouveau contexte, comme l'*Apocalypse de Paul*, celles de Baruch et d'Esdras. D'autres en revanche, comme l'*Apocalypse syriaque de Daniel* ou celle d'Esdras sur les Arabes, sont des créations originales. La période de production des apocalypses apocryphes syriaques s'avère longue puisqu'au VII^e siècle encore deux d'entre elles sont attribuées aux apôtres ou à Esdras. Les autres apocalypses des VII^e-VIII^e siècles produites en réponse aux invasions perses et arabes ne sont pas au sens strict des apocryphes et ne figurent donc pas dans cette étude². Pseudépigraphes, elles se réclament en effet de Pères de l'Église, comme Éphrem ou Méthode, mais ne sont pas centrées sur des événements bibliques ni ne renvoient à des personnages de l'Ancien ou du Nouveau Testament : elles ne sont donc pas considérées comme des apocryphes³.

Le genre des apocalypses qui s'est développé sur fond de textes prophétiques n'est pas représenté dans le canon des Écritures des Églises anciennes, à l'exception notable de l'*Apocalypse de Jean*. L'histoire propre du judaïsme a en effet conduit à l'exclusion de ces textes qui sont restés en dehors du canon des Écritures juives. Les Églises chrétiennes les ont repris, traduits et adaptés, mais ni l'Église grecque ni l'Église latine ne les ont considérés comme canoniques. L'*Apocalypse de Jean* en revanche est devenue un livre canonique du Nouveau Testament. La tradition syriaque est originale dans sa manière de traiter ces textes et ne s'aligne pas sur la tradition grecque dont elle hérite pourtant les textes.

La réception des apocalypses dans les Églises syriaques

La question du statut des apocryphes ne semble pas s'être posée de manière explicite dans les Églises syriaques. Il ne semble pas qu'ait été constituée une liste définitive des livres inspirés faisant autorité. Les Églises ne paraissent pas avoir délibéré pour décider quels seraient les livres retenus et établir à une époque donnée « une liste close d'écrits reconnus comme inspirés par l'Esprit et normatifs pour les fidèles »⁴. L'Église de Perse, en raison de son isolement, a connu de fait un canon clos, qui était le fruit, non d'une décision, mais de l'héritage des

2. Une présentation de l'ensemble des apocalypses syriaques est en préparation.
3. La question a pu se poser pour l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode* qui reprend au livre de Daniel le schéma de succession des empires. Elle figure à ce titre dans la *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* (CAVT254), mais si elle est bien un pseudépigraphe, elle n'est pas à proprement parler un apocryphe.
4. Sur la définition du canon des Écritures, voir ULRICH 2003, p. 58, DORIVAL 2003, p. 83 à qui est reprise cette définition.

traductions de la Peshitta avant la séparation d'avec les Églises d'Occident. En l'absence de listes canoniques qui donneraient l'ensemble des livres faisant autorité, les manuscrits bibliques, les stichométries et les témoignages des Pères constituent les sources d'information pour déterminer quel était le statut accordé à ces livres⁵. L'absence de normativité dans les Églises syriaques a sans doute permis la survie de textes qui ont disparu en grec comme les apocalypses de Baruch et peut-être du Jeune Daniel. Le paradoxe de la tradition syriaque veut que l'*Apocalypse de Jean* n'ait pas toujours et partout fait partie du canon alors que les apocalypses de 2 Baruch et 4 Esdras y figurèrent.

Les apocalypses de Jean et de Paul

Ce n'est pas l'*Apocalypse de Jean*, mais celle de Paul (CANT 325), qui aurait été lue dans l'Église ancienne selon le témoignage rapporté par l'écrivain syriaque Barhebraeus dans son *Nomocanon* et attribué à Origène⁶. Si Barhebraeus se fait l'écho de cette version, c'est que la tradition syriaque a tardé à admettre la canonicité de l'*Apocalypse de Jean* qui ne figure pas dans la traduction du Nouveau Testament dans la *Peshitta* (la version standard de la Bible syriaque). Les quatre épîtres catholiques mineures et l'Apocalypse ne faisaient pas partie du canon syriaque ancien et ne sont jamais entrées dans celui de l'Église syro-orientale⁷. Elles n'apparaissent d'ailleurs pas dans les premières éditions de la Bible syriaque, à Vienne en 1555, et dans les années suivantes. L'Apocalypse n'est introduite que dans l'édition de 1627.

Seule la version harqléenne (réalisée en 616), redécouverte tardivement, contient le canon complet du Nouveau Testament grec. Il est peu probable que le canon ait été complété lors de la révision précédente réalisée sous les auspices de Philoxène de Mabboug (en 500-505) car ce dernier ne cite de façon certaine aucun des textes supplémentaires⁸. C'est donc sans doute à l'entreprise de Thomas de Harqel, lui aussi évêque de Mabboug mais exilé au monastère de l'Ennaton, près d'Alexandrie, qu'il faut faire remonter la traduction des quatre épîtres et de l'Apocalypse⁹.

5. Sur ces questions voir DORIVAL 2003, p. 82.

6. BARHEBRAEUS *Nomocanon* 7, 9.

7. Awdisho de Nisibe au début du XIV^e siècle ne les cite toujours pas dans sa liste des livres bibliques du Nouveau Testament (ASSEMANUS, *BO* III(1), 1725, p. 5-12).

8. DE HALLEUX 1963, p. 123 contre GWYNN 1897 et VÖÖBUS 1958.

9. Lorsqu'elle fut adoptée, l'*Apocalypse de Jean* était placée après les évangiles, avant les *Actes des Apôtres*, ainsi qu'en témoignent les manuscrits et le titre même du commentaire de Denys Bar Salibi *Sur l'Apocalypse, les Actes et les épîtres catholiques* (BAR SALIBI, *Sur l'Apocalypse*).

Les raisons qui ont conduit à l'introduction de ces textes restent obscures : est-ce seulement le souci de la fidélité à l'original qui poussa à les traduire ou bien y eut-il une volonté délibérée de compléter le canon des Écritures ?

Si l'*Apocalypse de Jean* rejoignit tardivement le canon des Écritures syro-occidentales, il ne semble pas que celle de Paul en ait jamais fait partie¹⁰. Elle est en effet transmise dans des manuscrits contenant d'autres textes apocryphes et non dans des manuscrits bibliques¹¹. La tradition syro-orientale, qui ne reconnaissait pas l'*Apocalypse de Jean*, entendit défendre l'authenticité de celle de Paul en ajoutant une préface au texte¹². Elle ne prétendit cependant pas l'intégrer dans les livres du Nouveau Testament et la transmet aussi avec d'autres apocryphes. Elle défendit l'authenticité de son attribution, et donc le fait que le texte ne serait pas apocryphe, et non son statut canonique.

Les apocalypses de Baruch et d'Esdras

L'Église syro-occidentale admettait dans son canon la partie finale de l'*Apocalypse syriaque de Baruch*¹³, appelée *Lettre de Baruch*¹⁴, qui a été transmise de manière indépendante dans un grand nombre de manuscrits de l'Ancien Testament¹⁵. L'Apocalypse proprement dite, ainsi que celle d'Esdras¹⁶, avec laquelle elle offre de nombreuses ressemblances, sont présentes dans un manuscrit biblique ancien, l'*Ambrosianus* B 21 inf. qui daterait du VI^e/VII^e s. Elles ont donc sans doute fait partie, au moins un temps, du canon de cette Église, mais peut-être pas de manière durable puisqu'elles ne sont représentées que dans ce seul témoin. Un fragment de l'*Apocalypse de Baruch* a cependant été retrouvé par Bernard Outtier en

10. Sur l'*Apocalypse de Jean* et celle de Pierre, v. NORELLI 1997.

11. Pour une première liste des manuscrits, voir DESREUMAUX 1993, p. 66.

12. Voir la traduction de la préface dans DESREUMAUX 1993, p. 69-75 : « Nous commençons à écrire une apologie à l'adresse de ceux qui disent avec impiété que n'est pas authentique la *Révélation* de Paul l'apôtre de la vérité » (p. 69). Le succès de ce texte a été aussi grand en syriaque que dans les autres langues de l'Orient chrétien puisqu'une vingtaine de manuscrits sont connus (DESREUMAUX 1993, p. 66, liste provisoire, enrichie depuis par l'auteur).

13. CAVT 233 ; ce texte est appelé *Apocalypse syriaque de Baruch* pour le distinguer d'une autre apocalypse du même nom transmise en grec et en slavon (CAVT 235). Il est lui-même une traduction du grec dont ne subsiste de l'original qu'un fragment, le *Pap. Oxyrh.* 403 (BOGAERT 1969, p. 40-43). DENIS 2000 I, p. 719-747.

14. CAVT 238.

15. BOGAERT 1969, p. 34-40.

16. CAVT 180 ; DENIS 2000 I, p. 815-853.

remploi dans un manuscrit turc de la BnF¹⁷. Il daterait aussi de la fin du VI^e siècle, ce qui donne un *terminus ante quem* pour l'intégration dans le canon. Le manuscrit de l'Ambrosienne est par ailleurs atypique car il est le seul à contenir certains textes centrés sur la prise de Jérusalem : les deux apocalypses, mais aussi le livre VI du *De Bello iudaico* de Flavius Josèphe, présenté comme le cinquième livre des Maccabées, dans l'ordre suivant : 1-2 Chroniques, 2 Baruch, 4 Esdras, Esdras-Néhémie, 1-4 Maccabées, Josèphe, *BJ* VI¹⁸. Il n'est donc pas certain que ce manuscrit, bien qu'il soit le plus ancien conservé à présenter l'ensemble de la Bible, soit représentatif d'un canon syriaque.

Comme souvent pour la littérature du Second Temple, ces apocalypses sans doute d'origine juive furent transmises uniquement par les Églises chrétiennes¹⁹. Le « concile » de Yabneh/Jamnia (vers 90-105 de notre ère) où fut établi le canon des Écritures juives, en partie en réponse au danger qu'avaient fait courir les courants apocalyptiques au judaïsme, avait écarté les apocalypses en même temps que d'autres écrits judéo-hellénistiques. Les apocalypses ne se maintinrent donc pas dans la tradition juive²⁰. Elles furent reprises en revanche par les Églises chrétiennes qui les traduisirent et les adaptèrent. Elles sont une confirmation du manque de pertinence de la distinction entre apocryphes juifs et chrétiens, dont témoigne aussi la difficulté à établir quelle fut leur langue d'origine et quelle est la part des éléments juifs et chrétiens qu'elles contiennent²¹.

Elles eurent dans les Églises syriaques une postérité toute particulière puisqu'elles firent partiellement l'objet de lectures liturgiques. Ces lectures de l'*Apocalypse de Baruch* sont de manière paradoxale l'application par l'Église chrétienne de la recommandation faite dans la lettre finale à ses destinataires de lire le texte dans les synagogues²². Les traces les plus anciennes de cet usage apparaissent dans deux manuscrits du XIII^e siècle

17. Ce fragment (VIII, 33b-41a et 41c-47b) se trouvait dans des feuillets – vraisemblablement copiés au VI^e siècle, d'après l'écriture – ayant servi à la reliure d'un manuscrit conservé à la BnF (Paris turc 983). Voir OUTTIER 1993.

18. BOGAERT 1969, p. 38, qui signale dans la note 2 qu'Awdisho de Nisibe mentionne aussi le récit de la destruction de Jérusalem de Flavius Josèphe comme un livre de l'Ancien Testament (ASSEMANUS *BO* III(1), 1725, p. 7).

19. COLLINS 1984, NICKELSBURG 1981.

20. DENIS 2000 II, p. XIII, 747, 827.

21. Cf. PICARD 1999, p. xxv. Ces textes « ne sont pas seulement des témoins du judaïsme de leur temps » dans la mesure où ils ont été « copiés, recopiés, traduits et amendés », christianisés.

22. Baruch 86, 1-2.

(de 1255 et 1256 respectivement) conservés à Londres²³. Les deux textes y sont présents sous la forme de deux extraits pour Baruch (XLIV 9-15 dans le BL Add. 14 686 ; LXXII.1-LXXIII.2 pour le 14 687) et de trois extraits pour Esdras (VI 18-28 et VII 26-42 dans le BL Add. 14 686 et XII 31-38 dans les deux manuscrits). Ces passages furent lus au moins deux siècles, et jusqu'en Inde, ainsi qu'en témoigne un manuscrit du XV^e siècle conservé à Pampakuda au Kérala²⁴ qui présente les mêmes extraits que ceux de chacun des deux manuscrits de Londres (à l'exception d'Esdras VI 18-21).

Les passages cités de l'*Apocalypse d'Esdras* sont tous les trois des annonces de la fin des temps : l'extrait VI 18-28 énumère les signes annonciateurs de la fin des temps²⁵ ; le deuxième indique qu'au moment où ces signes se réaliseront le Messie mourra et qu'après sept jours de silence aura lieu la rénovation finale puis le jugement. La troisième citation fait aussi allusion au Messie, issu de la race de David, qui jugera les hommes, éliminant les réprouvés et sauvant « le reste de mon peuple » ; les deux derniers versets évoquent l'ordre donné à Esdras, comme il l'avait été à Moïse, de divulguer les 24 livres bibliques mais de transmettre secrètement, aux hommes qui en sont dignes, les autres livres contenant les révélations sur la fin des temps.

Le premier extrait de l'*Apocalypse de Baruch* est assez général, il porte sur le caractère transitoire de ce monde et annonce l'ère promise aux justes ou le feu pour la multitude des réprouvés. Le deuxième passage prédit aussi la venue du Messie après que se seront produits les signes de la fin. Le Messie jugera les hommes puis s'instaurera une ère de paix et de délices pour les justes.

Les passages retenus de l'une et l'autre apocalypses sont donc ceux qui concernent la fin des temps et l'intervention du Messie lors du jugement dernier. Ils se prêtaient en effet à une lecture chrétienne où le Messie était compris comme étant le Christ (d'autant mieux dans l'*Apocalypse d'Esdras* qu'il est question de la mort du Messie) et le peuple de Dieu comme étant celui des chrétiens appelé à la joie céleste.

Ces lectures occupaient une place éminente puisqu'elles étaient faites pour Pâques (le dimanche de la Résurrection et le dimanche octave de Pâques, dit aussi « dimanche nouveau ») où elles annonçaient le royaume nouveau et la nouvelle Jérusalem et lors de l'évocation des défunts (« le dimanche des trépassés ») où elles prédisaient et décrivaient le jugement dernier et les rétributions promises aux impies et aux élus.

23. BL Add. 14 686 (WRIGHT 1872, I, n° CCXXVIII p. 169-172) et BL Add. 14 736, f. 13-21 (WRIGHT 1872, I, n° CCXXXI, p. 174-175).

24. Ms. Konath 77.

25. VAN ESBROECK 1991.

Ces deux apocalypses ont donc été transmises, au moins un temps, comme des livres bibliques dans l'Église syro-occidentale et ont continué à être lues lors des fêtes. Qu'elles soient entrées dans la tradition de l'Église a contribué à les préserver : c'est ce que l'on peut comprendre de l'affirmation de Jacques d'Édesse que, sur les quatre-vingt-dix livres attribués à Esdras, n'étaient parvenus à son époque que ceux qui étaient lus à l'Église²⁶. La disparition de ces textes en grec peut s'expliquer aussi par le fait qu'ils ne faisaient pas partie des textes reçus : inversement, la *Vision* grecque d'*Esdras* s'est maintenue parce qu'elle était lue comme un texte quasi-canonique lors des cérémonies funèbres²⁷. La pérennité de ces apocalypses a donc été assurée par l'institution ecclésiastique.

Il est possible qu'il faille distinguer aussi en syriaque les textes canoniques, intégrés dans les Écritures (au sens propre, autant qu'au figuré), et les textes lus²⁸, en privé dans les manuscrits, voire en public, à l'Église. Les apocalypses de Baruch et d'Esdras représentent le cas extrême de livres qui firent partie du canon des Écritures, au moins un temps, et qui continuèrent ensuite à être lus officiellement, sous forme d'extraits, dans les lectionnaires. L'*Apocalypse du Jeune Daniel* aurait fait l'objet d'un commentaire patristique en grec, ce qui signifie qu'elle était lue ouvertement, mais sans être considérée pour autant comme canonique. Il en alla sans doute de même en syriaque où ne nous sont pas parvenus de commentaires de ce texte²⁹.

L'Apocalypse du Jeune Daniel

Elle n'est connue qu'en syriaque, par un seul manuscrit, conservé à Londres³⁰, le BL Add. 18 715 (ff. 239^v-241^v). Ce dernier contient un certain nombre de textes bibliques selon la version de la Peshitta : Isaïe, les douze petits prophètes, le livre puis les lamentations de Jérémie,

26. WRIGHT 1867.

27. ELLUL 1997, p. 552.

28. Pour désigner les livres deutérocanoniques, la distinction entre livres canoniques et livres « extérieurs » qui étaient seulement « lus » ou étudiés remonte au judaïsme de langue grecque (cf. DORIVAL 2003, p. 107-108) et aurait pu être reprise par les Pères, comme semble le montrer aussi le vocabulaire employé par Jacques d'Édesse. Cette distinction pourrait être pertinente pour les livres apocryphes.

29. Comme les deutérocanoniques qui, selon la remarque de Gilles Dorival, font l'objet de lectures mais pas de commentaires (*Ibid.*).

30. CAVT 260. WRIGHT 1875, I, p. 18-20. Ce manuscrit que William Wright situe au XII^e siècle, d'après l'écriture, porte deux colophons (f. 155v, après les lamentations de Jérémie, et f. 235v, après le livre de Daniel), d'une main qui serait bien plus tardive (p. 20), qui le datent de 1097 de l'ère séleucide, soit 786 de notre ère.

Ézéchiel, le livre de Daniel avec ses compléments, les histoires de Bel et du dragon, de Suzanne et des vieillards, puis le livre « du Jeune Daniel concernant notre Seigneur et la fin des temps »³¹, suivi des deux épîtres de Baruch. Suivent une courte histoire des apôtres et des disciples, une liste de noms bibliques en grec, un récit des miracles qui accompagnèrent l'Exode et la Crucifixion, des formes grammaticales marquées de points, des règles sur le partage des héritages familiaux, enfin le livre de Tobie d'après la Septante³².

Contrairement à ce que pense l'éditeur de l'*Apocalypse syriaque de Daniel*³³, il est possible que le texte du Jeune Daniel ait été traduit du grec si l'on en croit Awdisho qui note dans son catalogue des écrivains qu'Hippolyte aurait écrit un commentaire du jeune Daniel et de Suzanne³⁴. Le titre du texte sur lequel porte le commentaire d'Hippolyte correspond à celui du manuscrit syriaque et, comme dans le manuscrit, lui est associée l'histoire de Suzanne³⁵. Reste à savoir s'il s'agit bien du titre du livre ou seulement d'une référence au personnage de Daniel jeune qui apparaît dans le livre de Suzanne (ch. 45).

Ce livre ne paraît pas avoir été considéré par les Églises anciennes comme un livre de l'Ancien Testament : il a été lu, mais pas en Église et a pu faire l'objet en grec d'un commentaire mais n'a pas été intégré dans le canon. Le manuscrit syriaque qui le contient n'est pas à proprement parler un manuscrit de la Bible, mais plutôt une sélection de livres en lien avec l'Ancien et le Nouveau Testament, certains canoniques, figurant dans les Bibles syriaques, d'autres non, et accompagnés de textes divers³⁶. Ce texte figure aussi dans la liste des livres de l'Ancien Testament que donne

31. WRIGHT 1875 I, p. 19 ; SCHMOLDT 1972, p. 28.

32. Faite sur l'hébreu, la traduction de la Peshitta repose sur la LXX pour les livres deutérocanoniques.

33. HENZE 2001, p. 8.

34. AWDISHO *Catalogue*, p. 15. Le commentaire de Suzanne subsiste en syriaque dans le commentaire de Denys Bar Salibi sur Daniel. Cette version du VI^e siècle est accompagnée de scholies de Jacques d'Édesse (Voir BARDENHEWER 1877 et DE HALLEUX 1987, 1988 et 1989).

35. Assemanus mentionne, dans son index des manuscrits grecs apportés à la Vaticane en 1718 par Andrea Scandar, que le manuscrit LV contient un commentaire d'Hippolyte à la prophétie de Daniel, mais rien ne dit qu'il s'agit du même texte. Ce manuscrit comporte aussi l'histoire de Suzanne avant le texte de Daniel, mais le titre de Daniel n'est pas le même et il n'est pas fait mention d'Hippolyte comme commentateur de l'histoire de Suzanne (ASSEMANUS *BO* II, 1721, p. 513). Il est donc peu probable qu'il s'agisse de l'original grec du Jeune Daniel.

36. L'éditeur du texte tend à penser qu'il était considéré comme un livre canonique au même titre que Suzanne (SCHMOLDT 1972, p. 81).

Awdisho au début de son catalogue, mais rien ne dit qu'il s'agit d'une liste canonique, ni même d'une liste de livres qui seraient lus dans l'Église syro-orientale : le catalogue est plutôt une bibliothèque d'ouvrages, encore conservés ou non à l'époque de son auteur, et dont ce dernier a trouvé la mention, mais qu'il ne connaissait la plupart du temps que de manière indirecte.

Ces apocalypses manifestent l'existence de divers degrés de reconnaissance selon les Églises syriaques et les époques : s'il n'y a pas d'évolution du canon proprement dit, côté oriental, il faut noter néanmoins un succès réel de l'*Apocalypse de Paul* que ne connut jamais celle de Jean. Côté occidental, l'*Apocalypse de Jean* entre dans le Nouveau Testament au VI^e siècle, tandis que l'on n'a plus de trace de la présence des apocalypses de Baruch et d'Esdras (du moins dans leur entier) parmi les livres de l'Ancien à partir de la même époque³⁷. Les nouvelles traductions de la syro-hexaplaire et de l'harqléenne au début du VII^e siècle contribuèrent peut-être à jeter le discrédit sur des textes qui n'apparaissent pas en grec et qui disparurent donc aussi dans la transmission de la Peshitta. Il semble que ce sont les processus de traduction ou re-traduction sur le grec qui ont été l'occasion de mouvements dans les listes de livres reçus bien plus que des décisions conciliaires qui auraient cherché à établir un canon. Il n'en demeure pas moins que furent préservés des textes disparus par ailleurs en grec comme l'*Apocalypse syriaque de Baruch* ou du Jeune Daniel.

Les apocalypses apocryphes du Nouveau Testament

On pourrait s'attendre à ce que ces apocalypses apocryphes se situent dans la continuité des passages apocalyptiques des évangiles parfois appelés les apocalypses des Évangiles (Mc 13, Mt 24-27, Lc 17, 20-37 ; 21, 7-36), or elles n'annoncent pas l'imminence de la fin des temps. Les attentes eschatologiques des premiers temps du christianisme n'ont pas donné lieu à des apocalypses mais à des commentaires patristiques. Lorsque des apocalypses apocryphes du Nouveau Testament sont produites, ce n'est pas pour spéculer sur la fin des temps et interpréter en ce sens les circonstances sociales et politiques³⁸. Ce ne sont pas les apocalypses apocryphes du Nouveau Testament qui annoncent la seconde venue du Christ, mais les apocryphes de l'Ancien qui attendent la venue

37. Dans ce dernier cas cependant il ne peut être exclu que seuls les manques de la documentation soient responsables de cette absence.

38. Cf. BOVON, GEOLTRAIN 1997, p. 1.

dans l'histoire du Messie annoncé déjà par les versions juives de ces textes. Les apocryphes du Nouveau testament sont des révélations sur les fins dernières envisagées d'un point de vue personnel et fonctionnent comme des réponses aux interrogations sur la réalité surnaturelle (l'enfer et le paradis). Elles mettent en scène un voyage dans l'au-delà qui est le cadre de la révélation sur l'autre monde. Plusieurs apocalypses ont été traduites et adaptées en syriaque qui contiennent un tel voyage et sont préoccupées du sort de l'âme et du corps après la mort, mais il ne semble pas que de tels textes aient été produits en syriaque.

L'Apocalypse de Paul

L'apocalypse qui a connu le plus grand succès est sans conteste celle de Paul³⁹. Connue dans de nombreuses langues : en grec et en latin puis vieil anglais, espagnol et allemand, en copte, en syriaque puis arabe (traduit sur le syriaque) et en arménien, cette apocalypse a fait l'objet d'une très vaste diffusion. Elle est représentée aussi bien en syriaque occidental qu'en oriental, ce qui montre qu'elle était lue dans tous les milieux confessionnels.

Datée par Pier Luigi Piovanelli des années 395-416, cette apocalypse n'est pas préoccupée de l'arrivée de la fin des temps ni même d'une eschatologie collective mais par le souci de donner une image cohérente de l'après-vie, dans l'attente du jugement dernier qui, au IV^e siècle, n'apparaissait plus comme imminent. Elle appartient au type Ic défini par Collins des apocalypses avec voyage dans l'au-delà, présentant une eschatologie personnelle⁴⁰. À ce noyau central, a été ajoutée – seulement dans la tradition syro-orientale – une préface empruntée à un texte plus tardif, *Les Révélations et témoignages sur l'Économie du Christ*⁴¹, afin d'établir l'authenticité des révélations faites à Paul en les appuyant sur celles reçues dans les temps anciens par les prophètes de l'Ancien Testament.

À une mise en scène narrative, racontant comment le livre a été trouvé du temps de Théodose, succèdent l'évocation de la mort et du jugement du pécheur puis les visions de Paul du Paradis, sa visite aux enfers et au troisième ciel. Le succès de ce texte tient sans doute aux réponses qu'il apporte aux questions concernant l'après-vie terrestre. Il offre en effet une

39. CANT 325, p. 208. Elle est l'objet d'étude d'un groupe de travail international sur les versions multilingues : voir PIOVANELLI 1993.

40. COLLINS 1979.

41. Ce texte inédit est en cours d'édition et de traduction par M. Debié et A. Desreumaux. Voir DESREUMAUX 1993 et DEBIÉ 2005.

vision claire d'un au-delà partagé entre enfer et paradis et présente la situation de l'âme dans la période entre la mort du corps et la résurrection : sitôt après la mort, l'âme paraît devant le tribunal divin pour goûter aussitôt aux fruits – doux ou amers selon les cas – que lui ont valu ses mérites. L'imagination des lecteurs, réduite en ces matières aux spéculations, a pu trouver à se nourrir de l'image de l'au-delà qu'offre le texte, de sa géographie comme de son organisation hiérarchisée. Le texte présente en effet une topographie précise du ciel et de l'enfer à travers lesquels Paul est promené pour suivre le sort de l'âme, du dernier soupir à sa comparution devant le tribunal céleste et sa destinée finale. La chronologie n'est pas absente non plus, qui reprend les divisions du temps en millénaires : après sa deuxième venue, le Christ demeurera mille ans dans la terre de la Promesse⁴².

Le péché y est présenté comme étant le propre de l'homme alors que le reste de la création obéit à Dieu. Curieux du sort des âmes, Paul, élevé au premier ciel, voit les anges qui conduisent les âmes au sortir du corps. Elles sont alors mises en présence de Dieu : à Michel sont ensuite confiées les âmes des justes, à Tartarouchos, celles des impies pour qu'il les conduise en enfer. Paul est emmené au 3^e ciel devant la porte du Paradis : la terre et le ciel y sont symboliquement en contact par les noms des justes qui servent Dieu alors qu'ils sont encore dans le monde. Paul entré au Paradis est accueilli, selon la version grecque par Hénoc et Élie, selon la version syriaque par Élie et Élisée. Il redescend ensuite au 2^e firmament qui est la terre de la Promesse où vont les doux en attendant la deuxième venue du Christ. C'est sur cette terre semblable à la rosée ou aux nuages que Jésus viendra habiter avec ses saints pendant mille ans après la destruction de la terre d'en bas. Un lac, le lac Achérousien, se trouve près de la cité du Christ : les repentis y sont plongés pour être lavés de leurs péchés avant de rejoindre la cité. Celle-ci est en or, pourvue de douze murs avec douze tours et de douze portes et entourée de quatre fleuves auprès desquels se trouvent différentes catégories de justes. Au milieu de la cité se trouvent des trônes d'or sur lesquels sont assis des justes couronnés de diadèmes d'or. Au centre de la cité se trouve David qui sera le premier à acclamer le Christ lors de sa venue. Paul voit ensuite les fondements du ciel reposant sur le fleuve qui baigne la terre (c'est-à-dire l'océan). De l'autre côté de l'océan se trouve le fleuve de feu bouillonnant de la Géhenne où Paul assiste aux supplices réservés aux réprouvés.

La version syriaque omet le passage (44d) sur le repos dominical accordé aux damnés grâce à Michel et à Paul. Paul est ensuite conduit de

42. Pour une traduction française de la version grecque, voir *Écrits apocryphes chrétiens* 1997, p. 777-781.

nouveau au Paradis où il voit les quatre fleuves, l'arbre de la connaissance du bien et du mal et l'arbre de vie. Le syriaque ne mentionne pas non plus la rencontre de Paul avec la Vierge Marie auprès de l'arbre de la connaissance du bien et du mal donnée par les autres versions (46a-d). Ces quelques omissions que présente le syriaque ne sont pas de simples variantes philologiques, mais manifestent un infléchissement des positions théologiques sur le sort des damnés ou le rôle de la Vierge

L'Apocalypse perdue du Pseudo-Jean

Une apocalypse attribuée à « Jean le théologien » est conservée en grec⁴³. On sait par la version arabe qu'il en existait une version syriaque sur laquelle fut faite la traduction⁴⁴, mais qui a disparu. Cette révélation est faite à Jean sur le mont Tabor en réponse à ses demandes et se présente comme un dialogue avec le Seigneur qui lui ouvre les cieux et lui dévoile le contenu d'un livre. Elle évoque la venue de l'Antéchrist (dont est donnée une description⁴⁵), les temps et les modalités de sa venue, la manière dont aura lieu la résurrection générale qui ne tiendra pas compte du statut hiérarchique sur terre, le sort après la mort, selon que l'on est ou non baptisé, que l'on est juste ou pécheur, le rôle des anges et le Paradis.

Vie et Apocalypse de la Vierge

Une *Apocalypse de la Vierge* est ainsi appelée parce qu'elle met en scène la révélation faite à la Vierge Marie du sort des hommes après la mort. Représentée en grec, syriaque, géorgien, arménien, arabe et éthiopien, cette apocalypse n'est pas transmise de manière indépendante en syriaque mais constitue la partie finale de Vies souvent désignées du nom latin de *Transitus Mariae* ou Dormitions qui se présentent en six ou cinq livres⁴⁶. Elle représenterait la forme primitive où l'apocalypse n'était pas détachée de la Vie⁴⁷.

Elle raconte la descente aux enfers de la Vierge, ressuscitée pour visiter les lieux infernaux. Cette dernière assiste aux supplices des défunts pour lesquels elle intercède avant d'être reconduite sous l'arbre de Vie en

43. TISCHENDORF 1966, introduction p. XVIII-XIX et éd. p. 70-94.

44. GRAF 1944, p. 273. ASSEMANUS mentionne un manuscrit arabe la contenant dans sa *BO* III(1), 1725, p. 284. Voir dans ce volume l'article de G. Troupeau.

45. TISCHENDORF 1966, p. 74-75.

46. *CANT* 123 (*BHO* 620-25) et *CANT* 124 (*BHO* 626-630). Sur le problème de la définition de genre quand une partie seulement d'une œuvre est concernée, voir SANDERS 1979, p. 454. Pour une analyse de ces Vies, voir VAN ESBROECK 1973 et DESREUMAUX ici-même.

47. MIMOUNI 1993, p. 112.

attendant la résurrection générale. Si la datation de ces textes est difficile, il semble qu'ils soient antérieurs au VII^e siècle où le rôle d'intercesseur de Marie est déjà bien établi.

Les apocalypses historiques de l'Ancien Testament

Les figures sous l'autorité desquelles sont placées les apocalypses de Baruch, d'Esdras et de Daniel renvoient à la période de l'exil, après la destruction du Temple⁴⁸. Ce choix se justifie par l'intérêt que portent ces textes aux conséquences de la disparition du Temple et de la prise de Jérusalem. Ce n'est pas tant à l'autorité d'un livre biblique qu'elles se raccrochent (les livres canoniques de Baruch, d'Esdras et de Daniel), mais à une figure inspiratrice et inspirée. Elles ne fonctionnent pas comme des réponses à des questions soulevées par les textes bibliques, mais relèvent d'une autorité prophétique indépendante qui apporte une réponse aux événements ou aux circonstances nouvelles. Comme tous les apocryphes, les apocalypses assument des champs que ne couvrent pas les livres bibliques. De manière classique pour le genre des apocalypses, le cadre de référence historique fait l'objet d'une transposition dont participe la pratique de la pseudépigraphie⁴⁹.

2 Baruch et 4 Esdras

Il est probable pour l'*Apocalypse de Baruch* et possible pour celle d'Esdras qu'elles aient été composées après la deuxième destruction du temple en 70, présentée sous les couleurs de la première, en un vaste raccourci chronologique mais dans une tentative herméneutique⁵⁰. Outre des thématiques proches, ces deux textes présentent une structure semblable, organisée autour de visions révélées aux protagonistes⁵¹.

L'*Apocalypse de Baruch* est construite autour de quatre visions, chacune entourée de matériel, et s'achève sur la lettre finale évoquée plus haut. D'autres genres littéraires sont mis en œuvre dans la rédaction : des lamentations (genre qui s'est développé après la prise du premier Temple), un testament (forme qui fleurit dans la littérature intertestamentaire) et une

48. Sur les apocalypses produites dans le milieu du judaïsme hellénistique, voir COLLINS 1989.

49. Cf. STONE 1984, p. 434.

50. Sur la question disputée de la datation de 2 Baruch, voir LAATO 1998 et pour Esdras, STONE 1984.

51. La question de l'unité ou du caractère composite des deux textes a fait l'objet de nombreuses études, cf. BOGAERT 1969, p. 58-95 pour Baruch et STONE 1984, p. 28-30.

lettre (des épîtres aux villes d'Asie mineure sont aussi rattachées, bien que différemment, à l'*Apocalypse de Jean*)⁵². La première vision concerne la prise de Jérusalem et sa destruction ainsi que le sort réservé aux ustensiles du Temple (6-7). Elle est suivie de lamentations de Baruch (10-12), d'un oracle divin sur les villes et de l'annonce du jugement (13-20). La deuxième vision dévoile le déroulement du jugement dernier précédé des signes annonciateurs de la fin (24), marqué par douze fléaux (26-27) et suivi de l'avènement du Messie (29), de la résurrection des morts et des rétributions (30). La troisième vision, symbolique, de la vigne et de la forêt (36) est interprétée (39) comme l'annonce de la destruction du royaume ayant anéanti Sion, suivi à son tour par trois royaumes dont le dernier durera « comme les forêts ». C'est l'empire final du Messie qui succèdera à ce quatrième royaume qui est semblable à la source et à la vigne. Suivent le testament de Baruch (44) l'annonce du jugement, de la résurrection des morts et la description du Paradis (48-52). Une quatrième vision d'un nuage et d'eaux successivement noires et lumineuses (53) est l'occasion de relire l'histoire biblique (55-71) en ses différentes périodes positives ou négatives. Les dernières eaux lumineuses sont interprétées comme représentant les temps messianiques de paix (72). Une crise eschatologique marque donc la fin de l'histoire temporelle et précède le jugement.

La première vision qui est en réalité une prophétie *ex eventu* annonce la prise de Jérusalem et la destruction du Temple. Elle fait référence à la première prise de la ville en 587 avant J.-C. comme le veut la fiction pseudépigraphe, mais c'est sans doute de la seconde, en 70 de l'ère chrétienne, qu'il est en réalité question. Cette place de l'histoire fait de ce texte une apocalypse historique de même que la relecture qui est faite de l'histoire de l'humanité dans ses grandes étapes bibliques depuis Adam (la succession des quatorze eaux noires et lumineuses). Est aussi évoquée la succession de quatre royaumes terrestres dont le dernier sera suivi par l'empire du Messie (39). Ce dernier jugera le dernier dirigeant sur le mont Sion et le tuera. L'apocalypse offre donc une vision théologique de l'histoire du monde qui doit s'achever par le règne de paix du Messie cependant précédé d'une période de guerres et de tribulations (70). Une consolation est promise pour les difficultés politiques puisque seront punis les peuples qui ont régné sur Israël (72).

L'une des préoccupations dont le texte se fait l'écho est le risque que le peuple en exil ne se mêle aux autres nations et ne se perde (42). La place de la Loi et la nécessité de son observance sont plusieurs fois affirmées (44, 48, 51, 67...). Seuls seront sauvés ceux que justifie la Loi divine. Le

52. BOGAERT 1969, p. 120-133.

salut vient aux hommes par la connaissance (de la Loi) et la sagesse (51). À ceux-là est promis le Paradis. Le texte présente donc aussi une eschatologie personnelle collective. La promesse de la consolation est apportée aux justes par l'annonce de la résurrection, de la paix du royaume messianique temporel et de la jouissance des délices du Paradis. Cette consolation est promise à tout le peuple d'Israël, à la « race séparée » : Sion sera même brièvement reconstruite avant la venue du Messie (68).

L'appel au respect de la Loi permet d'atténuer les conséquences de la disparition du Temple tandis que le sort politique de la prise de Jérusalem⁵³ reçoit une solution dans le triomphe de la paix messianique temporelle et l'instauration de la Jérusalem céleste, ainsi que dans la promesse de la punition des ennemis d'Israël. Le jugement final est une réponse collective au sort d'Israël et du peuple de Dieu qui a pu être interprété comme étant celui des chrétiens et non plus des juifs.

L'Apocalypse d'Esdras est construite de la même manière un peu lâche que celle de Baruch, autour de sept visions, séparées, comme dans Baruch, de périodes de jeûne⁵⁴. Les trois premières visions sont un dialogue entre Esdras et l'ange Ramiel tandis que les trois suivantes (4 : vision de la femme inconsolable et de la gloire de Sion, 5 : vision de l'aigle, 6 : vision de l'homme s'élevant de la mer) sont des visions symboliques apportant des réponses aux questions posées dans les dialogues. La dernière est un récit de la révélation des livres sacrés à Esdras. L'Apocalypse présente les mêmes deux thèmes d'une eschatologie politique et d'une eschatologie personnelle collective qui étaient présents dans l'*Apocalypse de Baruch*.

L'eschatologie politique est surtout présente dans la deuxième partie de l'apocalypse, à partir du chapitre cinq. La vision de l'aigle (5) y est interprétée comme la succession de douze royaumes terrestres selon le schéma du livre de Daniel qui font sans doute référence à la succession des empereurs romains au premier siècle. À ces royaumes succéderont les tribulations finales et la venue du Messie sur le mont Sion (6) exprimée, dans la vision de l'homme sortant de la mer : là encore Sion est rebâtie et révélée à tous. En lien avec le sort de la cité, les neuf tribus et demies déportées par Salmanassar de l'autre côté de l'Euphrate reviendront à pied sec comme lorsqu'elles étaient parties en exil. La gloire de Sion est exprimée dans la vision de la Jérusalem céleste qui a rendu célèbre le texte (10). Lors du jugement, le Messie détruira les impies et protégera le « reste » du peuple. C'est ici le jugement personnel qui est une réponse à la situation politique de Jérusalem et du peuple juif.

53. Voir récemment, NIR 2003.

54. Sur l'*Apocalypse d'Esdras*, voir STONE 1984.

Une dimension historique est présente, où l'histoire d'Israël avance vers une crise eschatologique qui envisage le sort individuel des pécheurs et le sort collectif du peuple de Dieu. La réponse au sort d'Israël n'est pas dans une restauration messianique politique, à la différence de ce qu'annonce l'*Apocalypse de Baruch*, mais dans le jugement dernier.

La première partie de l'Apocalypse est surtout préoccupée de savoir quand et comment les événements de la fin des temps apparaîtront. Les signes avant-coureurs de la fin font l'objet d'une liste⁵⁵ et réapparaissent plusieurs fois comme marquant le début de la fin des temps (4, 5, 8 et 9). La préoccupation n'est plus seulement eschatologique, c'est-à-dire préoccupée des fins dernières, mais proprement apocalyptique avec une prise en compte des origines du monde et de l'homme⁵⁶. Une vision théologique de l'histoire de la Création met ainsi en parallèle le jour du Jugement et la Création, le début et la fin du monde et des temps : au moment de la Création, le Jugement était déjà prévu et la durée de ce monde prédéterminée. Quand le jugement aura lieu, le monde entrera pour sept jours dans un silence complet qui fera écho à celui de la semaine primordiale (7). De même, au moment du Jugement et de la fin des temps, disparaîtront les luminaires célestes créés au commencement du monde pour laisser la place à la splendeur de la gloire du Très-Haut (7). Le shéol et les chambres de l'âme sont comparés au sein maternel et sont donc vus comme des origines et sont en même temps à l'aboutissement du jugement. Les secrets de l'ordre de la création et de la destinée de l'âme se trouvent convoqués dans le jugement eschatologique.

Des questions spéculatives sur le devenir de l'âme marquent aussi les quatre premières visions, imbriquant le sort collectif et individuel de l'homme. Une eschatologie personnelle est évoquée dans le sort qui attend les pécheurs, tourmentés de sept manières dans la fournaise de la Géhenne de même que dans la grande joie et dans les plaisirs du Paradis qui attendent les justes de sept manières (3). Mais le sort individuel de l'âme entre la mort et le Jugement est aussi envisagé : elle bénéficie de sept jours de liberté après la séparation d'avec le corps au cours desquels elle voit ce qui l'attend avant de rejoindre le rassemblement dans les « chambres ».

Le problème de l'universalité du péché et de la pitié divine est évoqué en différents endroits. Les limitations qu'entraîne la mortalité depuis les origines de la Création sont inexorables et la troisième vision pose la question de savoir si la créature de Dieu finira par périr. La question est

55. Cf. STONE 1976.

56. Sur la distinction entre apocalyptique et eschatologie, voir PHILONENKO 1989, p. 212.

posée de savoir pourquoi Israël est déshérité et comment l'ordre corruptible actuel pourra déboucher sur une félicité future. Si, selon la perspective juive, il n'y a pas d'intercession au jour du jugement (3), la prière doit cependant permettre de faire appel à la compassion divine pour le peuple (3). Le petit nombre des élus est dénoncé et l'auteur va jusqu'à demander comment le Miséricordieux peut supporter de voir le plus grand nombre périr : mieux aurait valu, selon lui, que l'homme ne soit pas créé ou du moins qu'il ne puisse pas pécher. La responsabilité de Dieu dans la création d'une humanité pécheresse est ainsi affirmée. Le sort de l'individu participe de celui de l'humanité et n'est donc pas envisagé de manière isolée.

Le rôle de la Loi comme moyen de salut est mis en avant, mais la quatrième vision fait contraster le péché d'Israël et la gloire de la Loi. Au salut temporel par le Messie répond le salut spirituel par la Loi. Le Messie davidique qui rassemble les tribus dispersées est aussi celui qui juge les pécheurs et détruit les multitudes : les dimensions politique et morale sont ainsi indissolublement liées.

La dernière vision qui montre la révélation à Esdras des livres sacrés est une justification du choix pseudépigraphique qui a été fait : une typologie est établie entre la révélation faite à Moïse et celle reçue par Esdras, ce dernier étant appelé à restaurer la Torah comme Moïse avait reçu pour mission de la donner. C'est bien en tant que restaurateur de la Loi qu'Esdras a été choisi comme figure de référence, le rôle salvateur du respect de l'observance constituant un point clé du texte.

Cette dernière partie (14, 18-47) éclaire par ailleurs sur le nombre de livres canoniquement reconnus par le judaïsme contemporain, avant l'exclusion de l'apocalypse : 24 livres destinés à être diffusés et 70 réservés aux sages d'Israël.

Ces deux apocalypses de Baruch et d'Esdras fonctionnent comme des réponses aux conséquences de la prise de Jérusalem et de la destruction du Temple⁵⁷. Le respect de la Loi est présenté comme un moyen de salut personnel, mais aussi collectif, en permettant, dans le contexte de l'exil, de résister à l'absorption par les Gentils. Les préoccupations de la communauté en exil ne sont cependant pas aussi présentes dans l'Apocalypse d'Esdras que dans celle de Baruch, cette dernière étant particulièrement centrée sur la manière dont le nom d'Israël sera rappelé et la tradition de la Loi transmise de génération en génération.

Les deux textes présentent une revue de l'histoire et annoncent la crise eschatologique qui va ouvrir sur le jugement et le monde à venir. Si 2 Baruch

57. Voir KLIJN 1989, p. 4.

annonce une revanche politique dans la restauration messianique, 4 Esdras n'affirme le salut personnel et collectif que dans le Jugement dernier. Les spéculations sur le sort de l'âme et sur celui des pécheurs occupent une place importante dans ce dernier texte. Les préoccupations cosmologiques et les secrets célestes ne sont pas absents non plus de cette apocalypse qui se présente comme un texte ésotérique, caché au plus grand nombre et révélé seulement aux sages. Elle se situe dans la tradition des documents du judaïsme de la Diaspora, préoccupés des mystères divins et du sort de l'individu après la mort⁵⁸. Ces deux textes appartiennent donc au genre des apocalypses historiques mais n'en manifestent pas moins un intérêt pour la cosmologie et les spéculations sur le monde à venir et le sort de l'âme.

*L'Apocalypse du Jeune Daniel*⁵⁹ et *l'Apocalypse syriaque de Daniel*⁶⁰ (ainsi appelée, comme celle de Baruch, pour la distinguer des textes du même nom produits dans d'autres langues et présentant des contenus différents) appartiennent à la série des nombreuses apocalypses mises sous le nom de Daniel en copte, grec, hébreu, arabe, persan et slavon⁶¹. Elles entretiennent à des titres divers des liens étroits avec le livre biblique de Daniel : *l'Apocalypse du jeune Daniel* est conçue comme une suite tandis que *l'Apocalypse syriaque* reprend de nombreux éléments de l'histoire de Daniel qui, en tant que « prophète » (selon le titre), aurait reçu les révélations qu'il rapporte.

L'Apocalypse du Jeune Daniel

À la différence des apocalypses de Baruch et d'Esdras qui n'entretiennent pas de liens avec le livre canonique mis sous le même nom, *l'Apocalypse du Jeune Daniel* se situe dans le cycle du livre de Daniel⁶² même s'il lui emprunte peu (moins, à bien des égards, que *l'Apocalypse d'Esdras*). Le titre sous lequel apparaît le texte ne le présente pas comme une apocalypse mais comme étant « de Daniel », ce qui l'intègre mieux dans la sélection de textes bibliques : c'est moins le genre auquel il appartient que l'autorité sous laquelle il se place qui est mis en

58. Voir COLLINS 1989, p. 545.

59. *CAVT* 260. Éd. SCHMOLDT 1972. DENIS 2000 II, p. 1301.

60. Éd. HENZE 2001. Ce texte n'est pas répertorié dans la *Clavis*.

61. DENIS 2000 II, p. 1291-1304 consacre un supplément aux seules apocalypses de Daniel. Voir aussi HENZE 2001, p. 3-5.

62. Il est intéressant de noter que dans le manuscrit qui contient cette apocalypse, le livre de Daniel comporte des gloses à l'encre rouge pour expliquer la succession des royaumes, thème qui occupe une place importante dans l'apocalyptique.

avant. Le procédé pseudépigraphique le met sur le même plan que les textes canoniques.

Le texte se présente non comme une dernière vision qu'aurait eue Daniel, mais comme la vision de Daniel encore jeune, d'où le titre. Sa place dans les livres bibliques montre bien qu'il était conçu comme un prolongement du livre canonique de Daniel. Le manuscrit qui le contient présente en effet la séquence suivante : Daniel, Bel et le dragon, Suzanne⁶³ et le Jeune Daniel. Le catalogue d'Awdisho offre un ordre un peu différent, avec notamment l'inclusion d'Esdras entre les livres de Suzanne et du Jeune Daniel : Daniel, Judith, Esther, Suzanne, Esdras puis le Jeune Daniel⁶⁴. Le rapprochement de ces livres n'est pas étonnant, le Jeune Daniel pouvant apparaître comme un développement du livre de Suzanne (lui-même un complément au livre de Daniel), où le personnage de Daniel jeune intervient dans le récit⁶⁵.

L'évocation du cadre historique de la révélation faite à Daniel est extrêmement succincte : c'est la Perse et l'Élam, du temps de Darius (2,3). Si cette apocalypse a des origines juives, elle a été retravaillée par un auteur chrétien : Daniel déclare que c'est l'Esprit saint qui l'inspire (2,5) et le Père et le Fils sont évoqués (6,12). Rythmé par de vagues notations temporelles récurrentes (« en ce temps-là »), le texte annonce la fin des temps et le jugement dont Daniel donne les signes annonciateurs. Les quatre vents du ciel seront envoyés contre les hommes, jeunes et vieux, pères et fils et jeunes filles et les peuples se dresseront les uns contre les autres. Un roi de l'Est (4) sera envoyé pour punir le monde (les villes, la terre, la mer et les îles). Puis viendront les peuples du Nord (4, 19) ; un combat opposera les légions célestes aux rois de la terre (4, 23). Alors paraîtra l'amour de Dieu et tout ce qui était caché sera révélé. Après cette apocalypse au sens strict, ce sera la fin (5) : il y aura l'obscurité sur la terre et guerre contre guerre, avec de nouveau la révolte des peuples du Nord (5, 15) puis une grande joie et une justice comme il n'y en avait pas eu depuis Adam. Dans le chapitre six (selon la division de l'éditeur), Daniel s'exprime à la première personne pour annoncer qu'il a révélé ce qui ne l'avait pas été. Le chapitre sept est l'annonce de la catastrophe eschatologique, marquée par la peur, le feu, l'obscurité et la peste, les

63. Les livres de Bel et de Suzanne présents dans la LXX sont des additions au livre de Daniel et ont été traduits sur un original araméen (cf. HARL, DORIVAL, MUNNICH 1988, p. 84).

64. AWDISHO *Catalogue*, p. 6.

65. Verset 45, *La Bible* 1959, p. 681. L'adjectif utilisé dans l'apocalypse est ܪܝܬܐ, tandis que la forme la plus habituelle dans la Peshitta de Suzanne est ܪܝܬܐ; ܪܝܬܐ apparaît toutefois dans certains manuscrits (SCHMOLDT 1972, p. 80).

tremblements de terre et les raz de marée ; des combats auront lieu, le cours du temps se modifiera. Tout cela constitue le signe que la fin est proche (7, 70). Le chapitre huit porte un titre propre : l'Antéchrist⁶⁶, dont est donnée une description physique. De manière originale, c'est de la tribu de Lévi et non, comme traditionnellement, de celle de Dan que celui-ci doit sortir. Le texte s'arrête abruptement sur cette description de l'Antéchrist.

L'Apocalypse du Jeune Daniel n'offre pas de références historiques et ne s'intéresse pas à l'histoire du monde. Elle est uniquement une annonce de la fin des temps, des signes et catastrophes eschatologiques qui la marqueront, rythmée par l'affirmation que c'est la volonté de Dieu qui est ainsi accomplie. Le contenu ne permet pas de donner des arguments convaincants pour la datation ni de déterminer le milieu dans lequel le texte a été composé. Le IV^e siècle a été proposé⁶⁷ mais aussi le début du VII^e⁶⁸, en raison des rapprochements avec l'*Apocalypse syriaque de Daniel*.

Les apocalypses historiques des VII^e-VIII^e siècles

La production de textes apocalyptiques connaît un regain tout à fait particulier en syriaque aux VII^e-VIII^e siècles en réponse aux invasions perses et arabes. L'instabilité politique et militaire que connaît le Proche-Orient après les troubles ecclésiaux suscités par les querelles christologiques invite à croire à l'arrivée imminente de la fin des temps. Les apocryphes de cette période sont manifestement écrits pour répondre aux deux enjeux que sont, d'une part, la suprématie politique, d'autre part, la primauté religieuse, entre juifs et chrétiens, puis musulmans, mais aussi entre confessions chrétiennes (chalcédonienne, « monophysite » et « nestorienne »), ces deux aspects étant liés puisque les contemporains pensaient que la victoire temporelle était accordée à ceux qui avaient fait le bon choix religieux ou que la défaite était le signe d'une défaveur divine due aux péchés des hommes.

La conquête perse qui conduisit en 614 à la prise de Jérusalem et surtout de la Croix, trésor des chrétiens, ne semblait avoir suscité d'autre réaction que les allusions contenues dans l'*Apocalypse de Jean le petit* intégrée dans le *Testament des douze apôtres*. Il se pourrait cependant que

66. Sur l'Antéchrist, voir BOUSSET 1895.

67. BERGER 1980.

68. HENZE 2001, p. 16.

l'Apocalypse syriaque de Daniel, récemment éditée, mais qui n'a pas fait à ce jour l'objet d'études renvoie à cette période troublée.

Ne sont retenus ici que les textes proprement apocryphes, c'est-à-dire renvoyant à des personnages ou des événements de l'Ancien ou du Nouveau Testament, selon le thème de cet ouvrage, ce qui entraîne, nous en sommes conscients, une coupure arbitraire avec d'autres textes proches thématiquement et chronologiquement comme *l'Apocalypse du Pseudo-Méthode* ou *l'Apocalypse édessénienne* qui sont des pseudépigraphes, mais pas des apocryphes.

L'Apocalypse syriaque de Daniel

Comme celle du Jeune Daniel, *l'Apocalypse syriaque* n'a été transmise que par un seul manuscrit, le Harvard Syr 42. Ce manuscrit écrit en serto, du XII^e ou XIII^e siècle, contient des œuvres d'auteurs syro-orientaux : Jean de Dalyatha (un discours et des lettres) et Jean Bar Penkaye (discours, lettres et hymnes), mais aussi des homélies d'Évagre, de Grégoire le moine, de Simon le moine, de Basile, de Philoxène et de Jean Chrysostome⁶⁹. En dépit de ce que pourrait laisser penser une partie du contenu, le manuscrit n'est pas syro-oriental, pas plus que *l'Apocalypse* elle-même dont le schéma apocalyptique final semble montrer une familiarité avec *l'Apocalypse* de Jean peu compatible avec une telle origine. Peut-être un milieu chalcédonien, melchite, est-il à envisager comme le suggère Gerrit Reinink⁷⁰.

L'Apocalypse syriaque de Daniel est un texte élaboré qui s'ouvre sur une longue introduction et une première partie historiques suivies d'une deuxième partie eschatologique. La première partie reprend une partie des informations du livre biblique sur le séjour de Daniel à la cour de Nabuchodonosor, mais elle emprunte aussi des légendes juives (cécité du roi Darius) et introduit des éléments nouveaux. D'abord à la cour de Nabuchodonosor, Daniel fuit auprès de Cyrus, le roi de Perse, lorsque Sennacherib s'empare de l'empire babylonien (5). Un thème sous-tend cette évocation, celui des ustensiles du Temple, emportés par Nabuchodonosor de Jérusalem à Babylone. Cyrus, lorsqu'il marche contre Babylone, reprend le trésor, qu'il ramène à Jérusalem, mais en chemin Dieu lui donne l'ordre de le cacher en Élam, dans la montagne de Zilai, jusqu'aux derniers jours (8). Cyrus garde pour lui le trône de Salomon dont la splendeur est louée. L'usurpateur, pour six mois, du trône de Perse,

69. GOSHEN-GOTTSTEIN 1979, p. 54.

70. Cf. HENZE 2001, p. 17, n. 43.

Gemath le Mage⁷¹, de même que Darius son successeur sont fascinés par la beauté du trône. Darius contraint Daniel à lui révéler l'endroit où le reste du trésor est caché (10). Une fois en possession du trésor, Darius est frappé de cécité (11) : il se rend avec Daniel à Jérusalem qu'ils trouvent dévastée et presque abandonnée ; Daniel lui lave les yeux avec l'eau de la piscine de Siloé. Darius se convertit au « Dieu des Pères » de Daniel et recouvre la vue. À son retour en Perse et en Élam, Daniel reçoit du saint Esprit des révélations sur la fin des temps (13).

La deuxième partie donne le déroulement des événements eschatologiques : les peuples du Nord se rebelleront, les quatre vents célestes combattront et des signes cosmiques se produiront (14). Après une brève période de paix (15) des signes se produiront de nouveau annonçant les derniers temps (19). L'Antéchrist apparaîtra (21) ; une description de ses tatouages ainsi que de son apparence physique sont donnés⁷² (22). Les portes du Nord s'ouvriront et les peuples de Gog et Magog sèmeront la terreur sur la terre (22) ; suivra une période de peur (25). L'ange de la réconciliation et ses armées le couperont en deux. Puis se produira l'épiphanie de Dieu sur le mont Sion où il établira un chérubin et il installera le trône de justice sur les montagnes de Jérusalem. La deuxième venue du Christ se produira dans la gloire (30) ; il sera accompagné de justes ; devant lui tout brûlera et personne ne subsistera. La paix et la joie se répandront ensuite (32). La Jérusalem nouvelle sera construite, avec le Christ pour architecte et l'ange de paix pour bâtisseur. Ses portes resteront ouvertes et la paix se répandra. Par trois fois les trompettes retentiront (34-36) : tout sera révélé et la résurrection des corps aura lieu. Tous les peuples se rassembleront alors à Sion, tous les justes entreront à Jérusalem, toute la descendance d'Abraham (36). Les exilés d'Israël traverseront le Tigre et l'Euphrate à pied sec par douze sentiers (37). Toutes les nations, les bras chargés de palmes et de branches, entreront dans la cité, par l'une des douze portes affectées aux tribus d'Israël dans la zone de la ville attribuée à ses pères (39). Un banquet pour tous les justes et les exilés sera célébré à Sion. Le texte s'achève par une prière au Christ d'être associé à ses saints et aux justes qui l'aiment et gardent ses commandements.

Le texte du Jeune Daniel et l'*Apocalypse syriaque de Daniel* présentent des parallèles littéraires pour la description de l'Antéchrist⁷³ et le font, l'une et l'autre, descendre de la tribu de Lévi. Il est possible que la

71. Référence à un mage appelé Gaumata qui fomenta une révolte contre Cambyse, fils de Cyrus II et qui fut éliminé par Darius (Cf. HENZE 2001, p. 71, n. 40).

72. Voir MCGINN 1994.

73. Cf. HENZE 2001, p. 10.

seconde ait utilisé la première, mais plus probable que toutes les deux reposent sur une description qu'elles auraient utilisée indépendamment, car les ressemblances textuelles s'arrêtent là.

L'absence d'allusions historiques claires ne permet que difficilement de situer ce texte. La référence interne à l'ouverture des Portes du Nord et au déferlement des peuples de Gog et Magog enfermés derrière permet cependant de proposer une datation postérieure à l'élaboration de ce motif dans la *Légende d'Alexandre*, composée en 629/30. L'absence de parallèles avec l'influente *Apocalypse du Pseudo-Méthode* donne un *terminus ante quem* en 690/1⁷⁴.

À de nombreuses reprises sont évoquées les îles comme lieu de destruction et d'anxiété (14, 15, 18, 19, 24, 25, 27, 31, 36, 37)⁷⁵ ; l'engloutissement des îles et de leurs habitants ou de cités importantes par des raz-de-marée est aussi annoncé à plusieurs reprises (16, 17, 18). Si le motif des îles est traditionnel dans l'apocalyptique, celles-ci représentant une partie du monde avec la terre, la mer et les montagnes (31 ou 36 par exemple), il semble qu'il y ait plus ici⁷⁶. L'océan occupe une place importante dans l'apparition de l'Antéchrist : sorti d'un serpent (de mer semble-t-il), celui-ci se tiendra debout dans l'océan jusqu'aux genoux ; les dragons de l'océan seront terrifiés par lui ; une fois coupé en deux, il sera jeté à la mer et ses armées y seront englouties. Il est fait allusion aussi aux voyageurs sur mer et aux habitants des îles (18 et 25), au fait que les chemins maritimes seront coupés (25) dans les temps de crainte. Il est question du retour des exilés d'Israël qui se trouvent sur les rivages de la mer (37). Il est possible qu'il faille chercher du côté de Chypre⁷⁷ ou du littoral syro-libanais voire palestinien le lieu d'origine de ce texte, ce qui correspondrait bien au milieu chalcédonien suggéré par ailleurs, voire du côté du golfe Persique.

De manière évidente, ce texte ne répond pas à des questions théologiques ni n'est préoccupé par le Jugement dernier : celui-ci est évoqué en une ligne et rien n'est dit sur la manière dont il se déroulera. La résurrection des corps est nettement affirmée, mais la suite n'est pas envisagée ; ni l'enfer ni le paradis n'apparaissent. Il n'est pas question de rétribution et l'idée de péché n'est pas évoquée. Si la prise de Jérusalem et la destruction du Temple sont évoquées, elles ne sont pas non plus au cœur

74. HENZE 2001, p. 15.

75. HENZE 2001, p. 79, n. 69.

76. Ce n'est pas l'avis de HENZE 2001.

77. Cf. l'*Apocalypse grecque de Daniel*, KLOSTERMANN 1895.

de cette apocalypse : c'est le sort des ustensiles et du trésor du Temple qui est au cœur de la partie « historique » du texte.

Les apocalypses étant composées pour répondre à une question ou une situation historique particulière, on peut se demander si la production d'un tel texte au septième siècle ne recouvre pas une allusion aux événements contemporains, en l'occurrence à la prise des bois de la Croix emmenés eux aussi de Jérusalem en Perse en 614 avant d'être restitués. Plusieurs indices semblent aller dans le même sens. La destruction de Jérusalem évoquée lors du voyage de Darius et Daniel (11) fait penser à la période postérieure à la conquête perse. De même la construction de la nouvelle Jérusalem (33), si elle est une référence à la fin des temps, ne peut manquer d'évoquer les travaux de reconstruction lancés par le futur patriarche Modeste. La construction de la ville est faite à la fois par des hommes forts et par des anges combinant aspects réels et eschatologiques. Il est intéressant de noter que le constructeur serait aussi l'ange de paix (33) ou l'ange de la réconciliation. La paix de la fin des temps évoquée plusieurs fois peut faire allusion aussi à la paix éternelle dont le traité fut signé en 628 entre Perses et Byzantins (un milieu de production chalcédonien serait ainsi confirmé). L'allusion aux portes de la ville qui resteront ouvertes et ne se fermeront jamais peut là encore être lue comme une référence à la paix et la sécurité de la fin des temps mais aussi à la période contemporaine de la rédaction, de même que l'allusion au fait que la ville sera libre (39).

Les peuples entreront dans la ville les bras chargés de palmes, de branches d'olivier, de cyprès et de fleurs. Cet épisode qui fait allusion aux Rameaux ne renverrait-il pas au retour de la Croix à Jérusalem fêtée comme l'entrée du Christ ? (le vendredi de la semaine des Rameaux 630 est l'une des dates données par les auteurs anciens⁷⁸).

La conversion de Darius sous couleur de conversion au « Dieu des ancêtres » de Daniel ressemble à une conversion au christianisme comme le montre le fait que c'est l'eau de la piscine de Siloé qui l'illumine de même qu'elle intervient dans la guérison de l'aveugle de l'évangile (cette précision n'intervient pas évidemment dans la version rabbinique de cet épisode). Or les chrétiens attendirent une conversion du roi perse Kavadh⁷⁹, parfois d'ailleurs présenté comme secrètement chrétien⁸⁰. Il est possible aussi que la transformation du feu entourant Jérusalem en eau sainte sous les pieds de ceux qui y entrent, fasse allusion au triomphe du christianisme sur la religion du feu, le zoroastrisme (39). Dans le même

78. MANGO 1976, p. 113.

79. Cf. PEETERS 1947, p. 5. FROLOW 1953, p. 97, n. 5.

80. Ainsi dans *l'Histoire de Séert*, voir MANGO 1976, p. 107-108.

ordre d'idées, c'est Adonai Saba'oth, Dieu sauveur (libérateur des Perses ?), qui prend le titre traditionnellement donné au roi perse de « Roi des Rois » (28 et 29), comme pour mieux marquer le triomphe sur la royauté perse⁸¹.

La mention des « incirconcis » et des « impurs » qui ne pourront entrer dans la Jérusalem nouvelle est peut-être encore une allusion aux Perses (39). L'insistance sur le fait que ce sont « toute la descendance d'Abraham », les exilés d'Israël (ou de Juda) et les justes (37, 40) qui entreront dans Jérusalem évoque l'entrée du peuple juif à Jérusalem à la fin des temps, alors même qu'ils étaient interdits de séjour dans la ville sainte au VII^e siècle après une autorisation de courte durée donnée par les vainqueurs perses⁸². C'est parce qu'ils auront reconnu le Christ qu'ils pourront entrer de nouveau dans Jérusalem à la fin des temps. Le banquet eschatologique est en effet clairement pascal et chrétien (40).

Le texte semble se situer dans les attentes apocalyptiques qui suivent immédiatement la guerre byzantino-perse⁸³. La tonalité d'ensemble de la partie finale centrée sur Jérusalem inviterait à situer le texte peu après la fin de la guerre et la restitution de la Croix en 630, à un moment de paix, de triomphe du christianisme et de réflexion sur le sort des juifs à la fin des temps, mais sans polémique ouverte.

Le Pseudo-Esdras sur la venue des Arabes

*L'Apocalypse du Pseudo-Esdras*⁸⁴ se présente comme une réponse à la question posée à Dieu par Esdras sur le devenir des Arabes et la fin des temps. Ce texte est préservé dans au moins quatre manuscrits⁸⁵. Il figure étrangement dans le manuscrit de Paris BnF 326 sous le titre de *Lettre de Baruch*⁸⁶. Il en existe une version éthiopienne.

Très inspirée du livre de Daniel (l'ange qui déracine les douze grandes cornes sur la tête du serpent vu par Esdras fait une référence explicite à Daniel, verset 12), des évangiles et de l'Apocalypse de Jean, elle présente de façon cryptique des événements des premiers siècles de l'Islam.

81. Comme le fait remarquer l'éditeur, ce titre n'est pas donné à Dieu dans la Bible (HENZE 2001, p. 100-101, n. 177). On le trouve cependant dans 1 Enoch 9, 4.

82. DAGRON 1991, p. 25-26

83. DAGRON 1991, p. 38-40.

84. CAVT 186.

85. Pseudo-Esdras *Apocalypse*, CHABOT 1894, p. 242. Le texte apparaît aussi dans le BL Add. 25 875, a. 1709/10 (WRIGHT III 1872, p. 1025, n° DCCCCXXII) et dans le Vat. sir. 164, a. 1702 (ASSEMANUS 1758-9, p. 329-331 ; BO II, 1719, p. 498, BO III(1), 1725, p. 282).

86. *Ibid.*

À la manière du livre de Daniel et des apocalypses judéo-hellénistiques, les visions sont symboliques et ce sont des animaux qui représentent les pouvoirs du monde temporel. La première vision est celle d'un serpent portant douze cornes sur la tête et neuf petites, cruelles, sur la queue, s'élevant de l'Orient et opprimant le peuple de Dieu. Il est difficile de savoir à quoi renvoie cette image. Viennent ensuite un aigle, du Sud, puis une vipère, de l'Est. Les quatre rois enchaînés sur les bords de l'Euphrate, thème apocalyptique connu, sont ensuite déliés. Ils piquent la vipère qui s'enfuit. Une guerre éclate entre le lionceau et le taureau, chef des corbeaux dont le pays est l'Orient (26-39).

À partir de là commence la prophétie proprement dite, au futur, sans doute une prophétie *ex eventu* comme c'est généralement le cas dans ce type de texte. Il est fait clairement allusion à un « dessein mauvais » contre Constantinople (32), mais non couronné de succès⁸⁷ et à la dévastation de Damas (38 et 52) « parce qu'elle s'est révoltée contre le Très-Haut ». Un léopard accompagné d'un peuple nombreux sorti du Nord viendra au secours du lionceau et tous les deux descendront en Perse ; le lionceau cassera les trois cornes du taureau et détruira les corbeaux par le glaive et fera des captifs. Viendront alors la famine, la peste et les tremblements de terre. Le lionceau avec une grande armée réduira sous le tribut la terre de la promesse (50), bâtera les murs qui environnent la Phénicie (52), détruira Damas puis montera à Jérusalem (53). Après trois semaines et demi, un combattant avec un peuple nombreux sortira du midi, qui fera régner une grande paix pendant trois ans et sept mois (55).

D'autres motifs apocalyptiques plus traditionnels marquent la fin des temps : les quatre vents du ciel sortiront (56) et les peuples se dresseront les uns contre les autres. Un ange est envoyé pour détruire par le glaive la race rebelle (64). Alors déferleront les peuples de Gog et Magog de derrière les montagnes du Nord (66) ; deux rejetons d'Ismaël et « ceux qui restent aux frontières de la montagne du Sud » se regrouperont et iront à Jérusalem, la ville du grand roi (67) ; Dieu enverra alors l'ange Michel qui les détruira sans pitié. Ces jours seront abrégés et viendra le « Messie de mensonge » (71) qui sacrifiera Hénoch et Élie (72). Il sera précipité dans la géhenne de feu par les anges (73). Ce sera alors la fin.

Il doit être possible de décrypter les événements historiques qui se cachent derrière cette présentation aux couleurs bibliques. La mention d'une tentative contre Constantinople invite à placer le texte après l'un des sièges de la ville par les musulmans, en 668-669 ou en 715-717.

87. L'échec contre Constantinople prend le contre-pied des attentes des musulmans pour qui la prise de la ville signalerait l'approche de la fin des temps (Cf. EL-CHEIKH 2003, p. 66-67).

Assemanus avait situé ce texte au moment de la chute de Constantinople⁸⁸ ; son éditeur, Jean-Baptiste Chabot le plaçait dans le premier siècle de l'islam⁸⁹ ; Bousset, dans son ouvrage sur l'Antéchrist pensait y reconnaître les dynasties islamiques⁹⁰ : les Omeyyades, symbolisés par le serpent, les Abbassides, par l'aigle, les Fatimides par la vipère et les Turcs par les quatre rois. Quant à Robert Hoyland, il voit dans le taureau Khosrau II et dans le lionceau Héraclius et penche pour une évocation des luttes entre Fatimides et Seljukides ou Mamelouks à la fin du XI^e et du XII^e siècles⁹¹. Seul un travail de détail sur les événements mentionnés permettra peut-être d'aboutir à une datation plus sûre.

Testaments et apocalypses historiques du Nouveau Testament

Un genre particulier voit le jour en syriaque pour répondre aux défis à la fois religieux et politiques que posaient les circonstances historiques, celui des testaments avec apocalypses. Deux textes de ce type sont produits à quelques années d'intervalle, en 692 et en 705 : le *Testament de notre Seigneur Jésus Christ*, dont l'introduction seule est une apocalypse et qui est une collection de canons et de constitutions apostoliques, et le *Testament des douze apôtres et les révélations de chacun d'entre eux* qui contient trois apocalypses.

M. E. Stone a montré que le testament de Jacob en Gen 49, interprété de manière eschatologique, avait servi de prototype pour les testaments apocryphes qui entretiennent un lien très étroit avec les apocalypses. Son analyse qui porte sur des apocryphes de l'Ancien Testament comme le Testament des douze patriarches, le Testament de Moïse ou de Salomon est valable aussi pour les deux testaments syriaques plus tardifs qui se situent dans cette même tradition de testaments de révélation contenant « des visions et des sujets en lien avec les révélations eschatologiques et les secrets cosmiques. Ces deux textes non seulement traitent de sujets apocalyptiques mais sont constitués pour partie d'apocalypses.

Dans une période de doutes religieux entretenus par les circonstances politiques, c'est, de manière ultime, au Christ et à ses apôtres qu'il est fait appel comme autorité pour rappeler à l'ordre les chrétiens qui pourraient être tentés de trahir leur foi. Pour la première fois des apocalypses historiques apocryphes du Nouveau Testament sont produites, intégrées

88. ASSEMANUS *BO* III(1), 1725, p. 282.

89. CHABOT 1894, p. 345.

90. BOUSSET 1895, p. 47-49.

91. HOYLAND 1997, p. 278.

dans des testaments, parce que les événements contemporains requéraient de s'adresser à l'autorité par excellence qu'est pour les chrétiens la proclamation du Christ dans le Nouveau Testament. La dimension ecclésiale ne pouvait être mieux traitée que par la tête même de l'Église.

Le Testament de notre Seigneur

Alors que le *Testament des douze apôtres* n'est un testament que pour l'introduction et est ensuite constitué d'apocalypses, seule la partie introductive du *Testament de notre Seigneur* est une apocalypse, le texte étant constitué pour le reste de canons ecclésiastiques. Cette révélation de Jésus à ses disciples sur les signes de la fin des temps et la venue de l'Antéchrist n'a pas été composée de manière indépendante, mais a circulé par la suite comme un extrait du « Livre de Clément sur la Fin »⁹². Sans doute écrite par Jacques d'Édesse pour former une introduction aux deux livres de l'*Octateuque* de Clément⁹³ qu'il traduisit du grec en 687, elle porte les marques des traductions par Jacques des œuvres de Cyprien de Carthage : elle parle des nouveaux-nés aux cheveux blancs qui seront vus à la fin des temps dans les mêmes termes que l'*Ad Demetrianum* de ce dernier⁹⁴.

Jésus explique à ses disciples que la fin des temps sera annoncée par des calamités, famines, maladies et guerres entre les nations. Des dirigeants avides d'argent (comme dans le Testament des douze apôtres) prendront le pouvoir. Des rois venus de l'Est (encore des enfants et avides d'or) chercheront à s'évincer les uns les autres. De l'Ouest viendra un autre roi, lui aussi aimant l'or, à la tête de nations barbares, un persécuteur des croyants qui fera couler le sang ; l'or sera préféré à l'argent. Dans les Églises, les bergers se conduiront mal, l'incroyance progressera, certains renieront même le Christ. Mais ceux qui garderont le nom du Christ vivront jusqu'à la Fin. Des guerres et des catastrophes naturelles se produiront. L'or et l'argent seront entre les mains de quelques-uns ; « les enfants de ce monde » fermeront leurs réserves et prendront possession des marchés où se fait le commerce. Jésus recommande que ceux qui sont ordonnés à la tête de l'Église respectent les canons et que ses saints mystères ne soient pas donnés aux chiens (entendant sans doute par là ceux qui ont apostasié puis sont revenus à la foi chrétienne). Ceux qui lui restent fidèles sont assurés après leur mort d'habiter le troisième ciel.

92. C'est le cas du texte édité par Arendzen (cf. DRIJVERS 1992, p. 104-5). Voir aussi COQUIN 1974.

93. Le Testament semble avoir porté aussi le titre de « Livre de Clément sur la Fin » (Cf. DRIJVERS 1994, p. 105)

94. DRIJVERS 1994, p. 109.

Ce testament partage avec celui des douze apôtres la référence à une guerre entre un roi du Nord et un roi du Sud qui fait sans doute référence à la guerre civile entre Abd al-Malik, calife de l'Ouest et Ibn al-Zubayr, son compétiteur, venu de l'Est. Ils ont aussi en commun l'insistance sur la soif d'or des « rois » et les allusions au commerce (le *Testament de notre Seigneur* fait peut-être allusion à un changement concret de monnayage quand il dit que l'or fut préféré à l'argent). Ces évocations sont difficiles à interpréter mais montrent des parallèles entre les deux textes : il est possible que l'auteur du *Testament des douze apôtres* ait connu et utilisé pour écrire son apocalypse l'œuvre, légèrement antérieure, de Jacques d'Édesse.

L'exhortation à respecter les règles ecclésiastiques et les canons qui s'exprime dans le testament, trouve dans l'évocation apocalyptique de la fin des temps l'argument pour contrecarrer le relâchement de l'Église syro-orthodoxe et les cas d'apostasie tout autant que pour consoler les chrétiens des vicissitudes politiques puisque seuls les élus, fidèles à la foi du Christ, seront sauvés lorsque les dévastations s'abattront sur la Syrie.

Le Testament des douze apôtres

Ce Testament est conservé dans un manuscrit⁹⁵ copié dans des cercles monophysites édesséniens comme le montre son contenu qui regroupe des textes centrés sur la discipline de l'Église et la réintégration des apostats repentis. Le genre particulier de ce texte qui se présente comme un testament⁹⁶ mais contenant des apocalypses répond au double souci d'exhortation, assumé par la forme du testament, et d'explication des événements religieux et politiques, tentée dans les apocalypses.

L'introduction qui reprend le récit de l'Annonciation est un avertissement à ceux qui ne croiraient pas au Sauveur qu'ils périront car son royaume est éternel. Après sa résurrection, Jésus envoie ses disciples prêcher car le royaume des cieux est proche. Suivent trois apocalypses, reçues par les apôtres sur le mont Thabor.

La première révélation est attribuée à Simon Cephas : sous le nom du chef de l'Église est évoquée la situation de séparation des Églises syriaques puisque l'apocalypse dénonce ceux qui vont diviser le Christ, c'est-à-dire les dyophysites, chalcédoniens (ou nestoriens). Les

95. Le texte est contenu dans le ms. Harvard Syr. 93 (GOSHEN-GOTTSTEIN 1979, p. 75-76). Pour une analyse détaillée, voir DRIJVERS 1992a et b ; HOYLAND 1997, p. 268-270.

96. STONE 1984, p. 418-9

chalcédoniens, assimilés à des païens, seront soumis à des tribulations⁹⁷. L'unité des Églises se fera, comme au temps de Constantin, lorsqu'ils confesseront le Christ de la même manière que les syro-orthodoxes (les « monophysites »). Dieu n'écouterait d'ailleurs que ces derniers.

La deuxième, sous le nom de Jacques, fils de Zébédée (confondu avec Jacques, le premier évêque de Jérusalem) commence par une lamentation sur Jérusalem, la destruction du Temple et la ruine de la ville abandonnée à « un peuple ne connaissant pas Dieu » à cause de la méchanceté de ses habitants qui ont blasphémé le nom du Christ et l'ont crucifié. L'allusion historique est valable pour plusieurs époques : la première et la deuxième destruction du Temple, mais aussi la troisième, celle du Temple des chrétiens qu'est l'Anastasis par les Perses zoroastriens au VII^e siècle. Il est possible aussi de voir derrière l'accusation contre les juifs, au-delà d'une critique traditionnelle, une référence à la période de la conquête perse où les juifs furent accusés d'avoir collaboré avec l'ennemi. L'allusion au bannissement des juifs de la ville sainte peut là encore être lu comme celui décrété par Hadrien après la seconde révolte juive en 135, ravivé par Constantin et réitéré, après l'interdiction édictée par Khosrau, par Héraclius après la reconquête⁹⁸.

La figure centrale de cette apocalypse est Constantin qui construit le Sépulcre et établit la Croix. Il est annoncé que l'un de ses descendants doit gouverner la terre dans une grande paix. Il est ainsi affirmé que Jérusalem, ville juive est désormais chrétienne suite au processus de christianisation mené par Constantin. Mais il est sans doute aussi fait référence à l'envers des réalisations de Constantin, à savoir la destruction de l'Anastasis et l'enlèvement de la Croix par les Perses. Le rejeton de la race de Constantin s'il n'est pas un *Endkaiser* (c'est-à-dire un empereur mythique de la fin des temps) pourrait alors être un empereur historique, en l'occurrence Héraclius qui restaura la paix et rendit la Croix.

La troisième apocalypse est la plus élaborée. Elle est mise sous le nom de Jean le petit, frère de Jacques et fils de Zébédée qui est assimilé, par l'utilisation de citations de l'*Apocalypse de Jean*, à l'évangéliste. Elle annonce la victoire de la Perse en raison de l'avidité des rois. L'un d'eux par amour de l'argent causera la perte de nombreuses personnes, au point

97. La formulation utilisée pour dire que Dieu ne les entendra pas lorsqu'ils crieront vers lui semble calquée sur celle employée dans l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode* pour parler des chrétiens soumis aux Arabes, qui crieront vers Dieu. Les chalcédoniens sont assimilés ici aux païens.

98. DAGRON 1991, p. 28-29.

que le commerce cessera. Tout son or n'empêchera pas qu'il soit tué par son propre fils. La domination de la Perse est annoncée comme étant de courte durée. C'est ensuite l'empire des Mèdes qui prendra le pouvoir selon le schème de succession emprunté au livre de Daniel : aux Babyloniens, Mèdes, Perses et Grecs, l'auteur substitue ici les Romains, les Perses, les Mèdes puis les Arabes. Dans les mêmes termes que l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode*, le Testament annonce l'arrivée des peuples efféminés et corrompus venus du Sud. Il est fait allusion à leur « prophète ». Les Arabes sont désignés du nom d'Ismaël. Comme le Pseudo-Méthode, l'auteur annonce qu'un lourd tribut sera levé, que réduits aux extrémités les hommes vendront leurs enfants. Le règne des Ismaélites durera une semaine et demi d'années (dix ans et demi selon le comput biblique où une semaine d'année équivaut à sept ans), après quoi Dieu enverra un ange qui sèmera la guerre civile entre eux. Après la bataille à « la fontaine des eaux » (dans laquelle Drijvers pense reconnaître le combat entre Abd al-Malik et Ibn al-Zubayr au cours duquel ce dernier fut vaincu en 73/692⁹⁹) ce sera la fin pour eux. Un homme du Nord (Constantin semble-t-il est présenté un peu plus haut comme un roi du Nord, il s'agit donc d'un empereur byzantin) associé à tous les peuples de la terre viendront contre eux. C'est Dieu qui les renverra d'où ils viennent : ils seront décimés par des maux divers et ne reprendront plus jamais les armes.

Composé après 692, ce texte prédit que Dieu mettra fin à la domination arabe par la main d'un empereur byzantin. Il ne situe pas à la fin des temps cet événement qu'il pense possible en raison des divisions des Arabes. C'est leur défaite, leur repli et leur désarmement jusqu'à la fin du monde qui sont annoncés, non leur destruction. Seul le triomphe du monophysisme est attendu pour la fin des temps quand sera rétablie l'unité religieuse, comme s'il semblait promis à un avenir plus éloigné que la victoire politique.

Conclusion

Les apocalypses apocryphes syriaques se sont développées en deux vagues : la première, difficile à dater, concernait les apocryphes de l'Ancien Testament et a consisté le plus souvent en une traduction du grec et à une seconde adaptation qui faisait suite à la première réalisée par les

99. DRIJVERS 1992b, p. 207. Drijvers propose une datation du texte vers 705, à la fin du règne d'Abd al-Malik.

auteurs chrétiens qui reprirent des textes juifs. C'est le cas des apocalypses dites judéo-hellénistiques de Baruch, Esdras, peut-être le Jeune Daniel. Ces apocalypses sont des apocalypses historiques qui comprennent le plus souvent une revue historique, même symbolique, et sont préoccupées par une eschatologie collective politique. La deuxième période, au moment de la conquête perse et des invasions arabes, voit la production de textes entièrement originaux comme l'*Apocalypse du Pseudo-Esdras* qui reprend des schémas déjà éprouvés pour annoncer la fin du royaume des Arabes et répondre donc aux interrogations immédiates des contemporains. Il semble que soit propre au syriaque la création d'un genre nouveau à la fois testament et apocalypse, selon des dosages différents, destiné à répondre à la fois aux interrogations sur l'imminence de la fin des temps que semblaient annoncer les événements contemporains et aux préoccupations de discipline ecclésiastique entraînées par ces mêmes circonstances historiques. Les apocalypses apocryphes du Nouveau Testament sont adaptées du grec et ne sont pas liées à des circonstances historiques, mais à des développements ecclésiaux et théologiques car elles sont concernées par des réalités surnaturelles indépendantes des contingences temporelles. Elles circulent d'ailleurs aussi bien du côté jacobite que du côté nestorien.

La tradition syriaque témoigne d'une grande créativité en matière d'apocalypses : plus ouvertes aux textes non canoniques que l'Église grecque elle a conservé mais aussi adapté des textes existants, en a produits d'autres et a créé un genre mixte qui permettait de répondre au double défi que représentaient les événements politiques et la situation religieuse des VII^e-VIII^e siècles. Cette appropriation a débouché sur des apocalypses originales qui n'étaient plus toujours des apocryphes : l'*Apocalypse du Pseudo-Méthode* qui reprend en l'adaptant le schème des empires développé dans le livre de Daniel et crée la figure du dernier empereur eschatologique sera appelé à diffuser dans le monde grec, latin et slave les apports de la tradition syriaque au genre des apocalypses, mais sans être un apocryphe.

Bibliographie

Awdisho *Catalogue* : ASSEMANUS BO III(1), 1725.

Baruch *Apocalypse* : S. DEDERING (éd.), « Apocalypse of Baruch », dans *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, IV(3), p. i-iv, 1-50 (apocalypse sans la lettre) : Pierre BOGAERT 1969, *Apocalypse de Baruch : introduction, traduction du syriaque et commentaire*, Paris (Sources chrétiennes 144).

Bar Salibi *Sur l'Apocalypse* : I. SEDLACEK (éd. et tr.), *Dionysius Bar Salibi. In Apocalypsim, Actus et Epistulas catholicas*, Louvain, 1909-1910 (CSCO 53 / Syr. 18 ; 60 / Syr. 20).

- Barhebraeus *Nomocanon* : Paul BEDJAN (éd.), *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, Leipzig, 1898; tr. Aloysius ASSEMANUS, *Ebedjesu metropolitae Sobae Collectio canonum synodicorum*, dans Angelo Mai (éd.), *Scriptorum veterum nova collectio* X(2), Rome, 1838, p. 3-268.
- La Bible 1959 : *La Bible, Ancien Testament* II, tr. française, Paris (Bibliothèque de la Pléiade).
- Daniel *Apocalypse syriaque* : Matthias HENZE (éd. et tr. all.), *The Syriac Apocalypse of Daniel*, Tübingen, 2001 (Studien u. Texte zu Antike u. Christentum 11).
- Esdras *Apocalypse* : R. J. BIDAWID (éd. et tr.), « 4 Esdras », dans *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, IV(3), p. i-iv, 1-50.
- Pseudo-Esdras *Apocalypse* : F. BAETHGEN, « Beschreibung der syrischen Handschrift 'Sachau 131' auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin », *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 6 (1886), p. 200-204, p. 204-210. Jean-Baptiste CHABOT, « L'Apocalypse d'Esdras touchant le royaume des Arabes », *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne* 2 (1894) p. 241-250, p. 333-341 (d'après le ms. de Paris et l'édition de Baethgen).
- Jeune Daniel *Apocalypse* : Hans SCHMOLDT (éd., tr. all. et comm.), *Die Schrift « Vom Jungen Daniel » u. « Daniels letzte Vision »*, Diss. der Universität Hamburg, 1972, p. 27-68.
- Paul *Apocalypse* : C.-C. et R. KAPPLER (intr. et tr. fr.), « L'Apocalypse de Paul », dans F. Bovon, P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997, p. 777-785 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Le Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ : Ignace Ephrem RAHMANI (éd. et tr. latine), *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Mainz, 1899 ; Anton BAUMSTARK (tr. all.), « Überlieferung u. Bezeugung des Testamentum Domini Nostri Jesu Christi », *Römische Quartalschrift* 14, 1900, p. 1-45 ; François NAU (éd. et tr. fr.), « Fragment inédit d'une traduction syriaque jusqu'ici inconnue du Testamentum D. N. Jesu Christi », *Journal Asiatique* 9^e série, 17, 1901, p. 233-256 ; J. P. ARENDZEN (éd. et tr. anglaise), « A New Syriac Text of the Apocalyptic Part of the 'Testament of the Lord' », *JThS* 2, 1901, p. 401-416 ; Arthur VÖÖBUS (éd. et tr. angl.), *The synodicon in the West Syrian Tradition*, Louvain, 1975 (CSCO 367 / Syr. 109 (T); 368 / Syr. 162 (V)).
- Le Testament des douze apôtres : J. RENDEL HARRIS (éd. et tr. angl.), *The Gospel of the Twelve Apostles Together with the Apocalypses of Each of them.*, Cambridge, 1900.
- Apocrypha. Revue internationale des littératures apocryphes* 4, 1993.
- ASSEMANUS 1719-1728 : Joseph Simon ASSEMANUS, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, Rome, t. I, 1719, t. II 1721, t. III(1), 1725, t. III(2), 1728.
- ASSEMANI 1758-1759 : Étienne Évode ASSEMANUS et Joseph Simon ASSEMANUS, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, Vatican.
- AUWERS et DE JONGE 2003 : J.-M. AUWERS, H. J. DE JONGE (éds), *The Biblical canons*, Louvain (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 163).
- BAARS 1963 : W. BAARS, « Neue Textzeugen der syrischen Baruch Apocalypse », *Vetus Testamentum* 13, p. 476-478.
- BAETHGEN 1886 : voir Pseudo-Esdras *Apocalypse*.
- BARDENHEWER 1877 : Otto BARDENHEWER, *Des heiligen Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel. Ein literärgeschichtlicher Versuch*, Fribourg-en-Brisgau.
- BEDJAN 1898 : voir Barhebraeus *Nomocanon*.
- BERGER 1980 : Klaus BERGER, « Hellenistisch-heidnische Prodigien u. die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik », *ANRW* II, 23(2), p. 1428-1469.
- BOGAERT 1969 : voir Baruch *Apocalypse*.

- BOUSSET 1895 : W. BOUSSET, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments u. der alten Kirche*, Göttingen. Tr. angl. *The Antichrist Legend : A chapter in Christian and Jewish Folklore*, Atlanta, 1999.
- BOVON et GEOLTRAIN 1997 : François BOVON et Pierre GEOLTRAIN (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris (Bibliothèque de la Pléiade).
- CHABOT 1894 : voir Pseudo-Esdras *Apocalypse*.
- COLLINS 1979 : John J. COLLINS, « Apocalypse : the Morphology of a Genre », *Semeia* 14, p. 1-19.
- COLLINS 1984 : John J. COLLINS, *The Apocalyptic imagination. An introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York.
- COLLINS 1989 : John J. COLLINS, « The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism », dans D. Hellholm (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen (2^e édition), p. 531-548.
- COQUIN 1975 : René-Georges COQUIN, « Le Testamentum Domini : problèmes de tradition textuelle », *Parole de l'Orient* 5, p. 165-188.
- DAGRON 1991 : Gilbert DAGRON, en collaboration avec Vincent DEROCHE, *Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle*, Paris (Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance 11).
- DEBIÉ 2005 : Muriel DEBIÉ, « Muslim-Christian Controversy in an Unedited Syriac Text : Revelations and Testimonies about Our Lord's Dispensation », *International Workshop : The Encounter of Oriental Christianity and Early Islam*, Erfurt, 6-8 June 2003, sous presse.
- DEDERING 1973 : voir Baruch *Apocalypse*.
- DENIS 2000 : Albert-Marie DENIS et Jean-Claude HAELEWYCK, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique, Pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, 2 vol., Turnhout.
- DESREUMAUX 1993 : Alain DESREUMAUX, « La préface à l'Apocalypse de Paul », *Apocrypha* 4, p. 65-82.
- DORIVAL 2003 : Gilles DORIVAL, « L'apport des Pères de l'Église à la question de la clôture du canon de l'Ancien Testament », dans J.-M. AUWERS et H. J. DE JONGE (éds.) *The Biblical canons*, Louvain, p. 81-110 (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 163).
- DRIJVERS 1992a : Han Jan Willem DRIJVERS, « Christians, Jews and Muslims in Northern Mesopotamia in early Islamic Times », dans P. CANIVET, J.-P. REY-COQUAIS (éds.), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VII^e-VIII^e siècles. Actes du colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen, Paris-Institut du Monde arabe, 11-15 septembre 1990*, Paris, p. 64-74.
- DRIJVERS 1992b : Han Jan Willem DRIJVERS « The Gospel of the Twelve Apostles : A Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period », dans A. CAMERON et L. I. CONRAD (éds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I : Problems in the Literary Source Material*, Princeton, p. 189-213 (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1).
- DRIJVERS 1994 : Han Jan Willem DRIJVERS, « The Testament of Our Lord : Jacob's of Edessa Response to Islam », *ARAM* 6, p. 104-114.
- EL-CHEIKH 2003 : Nadia Maria EL-CHEIKH, *Byzantium viewed by the Arabs*, Harvard (Harvard Middle Eastern Monographs 36).
- ELLUL 1997 : Danielle ELLUL, « Apocalypse d'Esdras », dans F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens* I, Paris, p. 549-571.
- FROLOW 1953 : Anatole FROLOW, « La Vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse », *REB* 11, p. 88-105.

- GOSHEN-GOTTSTEIN 1979 : Moshe H. GOSHEN-GOTTSTEIN *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library : A Catalogue*, Missoula, Montana (Harvard Semitic Studies 23).
- GRAF 1944 I : Georg GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur, Erster Ban : Die Übersetzungen*, Vatican (Studi e Testi 118).
- GWYNN 1897 : J. GWYNN, *The Apocalypse of St. John in a Syriac version hitherto unknown* (réimpr. Amsterdam, 1981).
- HALLEUX (DE) 1963 : André DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog, sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain.
- HALLEUX (DE) 1988 : André DE HALLEUX, « Une version syriaque révisée du commentaire d'Hippolyte sur Suzanne », *Le Muséon* 101, p. 297-341.
- HALLEUX (DE) 1989 : André DE HALLEUX, « Hippolyte en version syriaque », *Le Muséon* 102, p. 19-42.
- HARL, DORIVAL et MUNNICH 1988 : Marguerite HARL, Gilles DORIVAL et Olivier MUNNICH, *La Bible grecque des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris.
- HENZE 2001 : voir Daniel *Apocalypse syriaque*.
- HIMMELFARB 1983 : M. HIMMELFARB, *Tours of Hell : An Apocalyptic Form of Jewish and Christian Literature*, Philadelphie.
- HOYLAND 1997 : Robert G. HOYLAND, *Seeing Islam as others saw it : A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13).
- KAPPLER et KAPPLER 1997 : voir Paul *Apocalypse*.
- KLIJN 1989 : A. F. J. KLIJN, « Recent development in the Study of the Syriac Apocalypse of Baruch », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 4, p. 3-17.
- KLOSTERMANN 1895 : E. KLOSTERMANN, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig.
- LAATO 1998 : Antti LAATO, « The Apocalypse of the Syriac Baruch and the Date of the End », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 18 (1998), p. 39-46.
- MANGO 1976 : Cyril MANGO, « Deux études sur Byzance et la Perse sassanide », *Travaux et Mémoires* 6, p. 91-117.
- MCGINN 1994 : B. MCGINN, *Antichrist : Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco.
- MIMOUNI 1995 : Simon C. MIMOUNI, *Dormition et assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris (Théologie Historique 98).
- NICKELSBURG 1981 : G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah : A Historical and Literary Introduction*, Philadelphia.
- NIR 2003 : R. NIR, *The Destruction of Jerusalem and the Idea of Redemption in the Syriac Apocalypse of Baruch*, Leiden (SBL Early Judaism and its literature 20).
- NORELLI 1997 : Enrico NORELLI, « Pertinence théologique et canonicité : les premières apocalypses chrétiennes », *Apocrypha* 8, p. 147-164.
- OUTTIER 1993 : Bernard OUTTIER, « Un fragment syriaque inédit de 4 Esdras », *Apocrypha* 4, p. 19-23.
- PAUL 1987 : « Genèse de l'apocalyptique et signification du canon des Écritures », dans *La Vie de la parole*, Paris, p. 421-433.
- PEETERS 1947 : Paul PEETERS, « Les *ex-voto* de Khosrau Aparvez à Sergiopolis », *Analecta Bollandiana* 65, p. 5-56.
- PHILONENKO 1989 : Marc PHILONENKO, « L'apocalyptique quomrânienne », dans D. HELLHOLM (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen (2^e édition), p. 211-218.

- PICARD 1999 : Jean-Claude PICARD, *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, Turnhout (Instrumenta patristica 36).
- PIOVANELLI 1993 : Pier Luigi PIOVANELLI, « Les origines de l'Apocalypse de Paul reconsidérées », *Apocrypha* 4, p. 25-64.
- RAHMANI 1899 : voir *Le Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ*.
- RENDEL HARRIS 1900 : voir *Le Testament des douze apôtres*.
- ROWLEY 1950 : Harold Henry ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic : a Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*, London, 2^e éd.
- SCHMOLDT 1972 : voir *Jeune Daniel Apocalypse*.
- SEDLACEK 1909-1910 : voir Bar Salibi *Sur l'Apocalypse*.
- STONE 1976 : Michael E. STONE, « Lists of Revealed Things in Jewish Apocalyptic », p. 414-452, dans F. M. CRUM, W. LEMKE, P. D. MILLER (éds), *Magnalia Dei : G. Ernest Wright in Memoriam*, New York.
- STONE 1984 : Michael E. STONE, *The Syriac apocalypse of Baruch. Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran sectarian Writings*, Assen, Philadelphie, chap. 4 « Apocalyptic Literature », p. 383-441.
- TISCHENDORF 1966 : Konstantinus TISCHENDORF, *Apocalypses apocrypha*, Leipzig, 1876, réimpr. Hildesheim, 1966.
- ULRICH 2003 : Eugene ULRICH « Qumran and the Canon of the Old Testament », dans AUWERS et DE JONGE 2003, p. 57-80.
- VAN ESBROECK 1981 : Michel VAN ESBROECK, « Les textes littéraires sur l'assomption avant le X^e siècle », dans F. BOVON, M. VAN ESBROECK, R. GOULET, É. JUNOD, J.-D. KAESTLI, F. MORARD, G. POUPON, J.-M. PRIEUR, Y. TISSOT (éds), *Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève, Labor et fides, p. 265-285 (Publications de la faculté de théologie de l'Université de Genève 4).
- VÖÖBUS 1958 : Arthur VÖÖBUS, « Syrische Bibelübersetzungen », *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2^e éd., Paris, col. 386-392.
- WRIGHT 1867 : William WRIGHT, « Two epistles of Mar Jacob, Bishop of Edessa », *Journal of Sacred Literature and Biblical Record* 10, p. 430-460.
- WRIGHT 1870-1872 : William WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, London.

LA LITTÉRATURE PSEUDO CANONIQUE SYRIAQUE

Hubert KAUFHOLD

Université de Munich

La littérature juridique ecclésiastique de la plupart des Églises orientales rassemble des éléments d'origine variée. En premier lieu, il faut nommer les canons grecs des premiers synodes de l'Église impériale, qui furent très tôt unifiés en une seule collection et ont de ce fait un contour bien déterminé. Il s'agit des canons des synodes œcuméniques de Nicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine ainsi que de quelques synodes locaux (Ancyre, Néocésarée, Gangre, Antioche, Laodicée)¹. Ils se complétèrent à l'occasion des synodes propres aux Églises particulières, qui furent également en partie compilés, comme par exemple chez les syriaques orientaux dans ce qu'on nomme le *Synodicon orientale*. Dans certaines Églises, les synodes particuliers ne jouent toutefois qu'un petit rôle, et peut-être ne sont-ils pas même transmis.

Les écrits canoniques de certains personnages, principalement, mais pas toujours, des patriarches ou des évêques, sont un autre constituant important du droit ecclésiastique. Sans caractère officiel contraignant, ils rencontrent toutefois un assentiment général. Aux écrits canoniques ecclésiastiques appartiennent encore les collections dans lesquelles les matériaux canoniques sont ordonnés par ordre chronologique ou systématique. Dans ces collections, sont aussi recueillis des textes qui sont attribués au Christ lui-même ou aux apôtres. Le nombre de ces textes pseudo canoniques est très variable selon les Églises particulières. Ceux-là sont fortement représentés dans les Églises copte et éthiopienne, moins dans les Églises chalcédoniennes comme les melkites et l'Église géorgienne. Les Églises syriaques, comme les arméniennes occupent une position moyenne.

1. Voir CPG 1980, n° 8500 et suiv.

Comme on vient de le dire, ce sont les textes pseudonymiques qui se présentent à nous en premier. La plupart du temps, on ne sait pas exactement quand la traduction syriaque s'est effectuée. On peut seulement dire quand ils sont attestés pour la première fois dans les manuscrits de droit canonique. Il en va autrement s'ils sont déjà antérieurement mentionnés ou cités dans d'autres œuvres. On peut en déduire que, dans l'Église syro-occidentale des premiers siècles, la littérature canonique était aussi lue en langue grecque, si bien qu'il n'y eut tout d'abord aucune nécessité de la traduire en syriaque. Cela vaut au moins pour le haut clergé, qui avait affaire au premier chef avec le droit canon.

Les textes pseudo canoniques des syriaques ont probablement tous été composés à l'origine en grec, puis traduits plus tard en syriaque. Étant donné qu'il a existé chez les syriaques occidentaux (dits jacobites) en général une plus forte activité de traduction que chez les orientaux (dits nestoriens), c'est chez eux aussi qu'ont été adoptés davantage de textes pseudo canoniques. Nous parlerons donc d'abord des syriaques occidentaux, puis des syriaques orientaux.

L'Église syriaque occidentale

Le plus ancien manuscrit canonique des jacobites date du VI^e siècle (British Library, Add. 14528). Il contient seulement les canons des synodes grecs depuis celui de Nicée jusqu'à celui de Constantinople et les synodes locaux connus². À côté de cette traduction syriaque, qui remonte à l'an 501 ap. J.-C., il y a une autre traduction, qui n'est peut-être qu'une relecture de la première. Elle est conservée dans des manuscrits depuis le VII^e siècle³. Y apparaissent pour la première fois des textes pseudo apostoliques, nommés les *Canons apostoliques*, et un texte qui comprend une partie du huitième livre des *Constitutions apostoliques*. Selon le point de vue chronologique, ces textes sont au premier rang, puisqu'ils proviennent des apôtres. Au tout début, se trouve un index systématique dans lequel, sous l'intitulé de chaque rubrique (*titlos*), sont mentionnés les canons concernés avec l'indication de leur synode et de leur numéro ; les

2. Description : WRIGHT 1871, p. 1030-1033. Le manuscrit Harvard Syr. 93 (Harvard, Harris 85), du VIII^e-IX^e siècle, contient une traduction identique, voir GOSHEN-GOTTSTEIN 1979, p. 75 et suiv. ; VÖÖBUS 1970, p. 452-454.

3. British Library, Add. 14526 (VII^e siècle ; catalogue WRIGHT 1871, p. 1033-1036), British Library, Add. 12155 (VIII^e siècle, *ibid.*, p. 949-951), Vat. sir. 127 (IX^e siècle ; catalogue ASSEMANI 1759, p. 178-181).

deux textes pseudo apostoliques y sont pris en considération. De tels registres sont aussi attestés en grec⁴.

Les *Canons apostoliques* apparaissent dans le droit ecclésiastique de toutes les Églises anciennes où ils sont généralement connus, y compris dans les collections grecques et latines⁵. Les collections grecques comprennent 85 canons⁶, tandis que chez les syriaques⁷ et chez les autres orientaux, le nombre de canons varie légèrement. Quant au contenu, ils se présentent comme des décisions des premiers synodes grecs d'Ancyre, Antioche et Laodicée, mais sans en apporter la justification directe. Les *Canons apostoliques* concluent les *Constitutions apostoliques*, c'est-à-dire cette très vaste compilation grecque en huit livres, qui a vraisemblablement pris naissance en Syrie à la fin du IV^e siècle⁸. Elle a été formée de l'assemblage des trois plus anciennes œuvres de droit ecclésiastique : la *Didascalie* (livres I à VI), la *Didachè* (livre VII)⁹ et la *Tradition apostolique* d'Hippolyte (livre VIII)¹⁰. Le chapitre 47, dernier chapitre du huitième livre, est constitué, comme on l'a dit, des *Canons apostoliques*¹¹.

On peut cependant se demander si ceux-ci sont vraiment à leur place d'origine. Le huitième livre est largement autant de nature liturgique que juridique. Il contient dans les chapitres un à quarante-six, de nombreuses prières et même une liturgie de la messe entière. Les *Canons apostoliques* sont stylistiquement formulés d'une autre manière et opèrent plutôt comme un appendice. Le quatre-vingt-cinquième et dernier canon apostolique fait d'ailleurs référence aux *Constitutions apostoliques* comme s'il s'agissait d'une autre œuvre que celle dans laquelle il se trouve. Il énumère les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les deux épîtres de Clément y suivent les épîtres catholiques et – encore avant les *Actes des*

4. Édition d'après les manuscrits cités et d'autres manuscrits dans SCHULTHESS 1908 ; édition d'après le ms. Damas, Patriarcat syriaque orthodoxe 8/11 dans VÖÖBUS 1975, p. 49-58 (traduction anglaise p. 65-72).

5. CPG 1983, n° 1740 ; STEIMER 1992, p. 87-94.

6. Édition et traduction française par JOANNOU 1962b, p. 1-53.

7. Éditions de la version syriaque par ASSEMANI 1838, p. 175-184 (traduction latine, p. 8-17) ; LAGARDE 1856b, p. 44-60 ; VÖÖBUS 1975, p. 58-72 (traduction anglaise, p. 72-83). Traduction française par NAU 1913, p. 117-129 (rééd. CIPROTTI, p. 97-106).

8. Édition et traduction française par METZGER 1985-1987. Voir aussi CPG 1983, n° 1730 ; voir aussi KOHLBACHER 2004, p. 296 et suiv.

9. Ce code, le plus ancien du droit canon, n'est pas transmis en syriaque et n'aurait même jamais été traduit en syriaque ; pour la bibliographie, voir CPG 1983, n° 1735.

10. Sur les *Constitutions apostoliques*, voir par exemple l'introduction de METZGER 1985-1987, vol. I, p. 11-94 ; STEIMER 1992, p. 114-133, 371.

11. METZGER 1985-1987, vol. III, p. 275-309.

apôtres qui sont en tout dernier – il nomme « les ordonnances (διαταξαι) qui sont mises en ordre en huit livres par moi, Clément, pour eux les évêques ». Ces huit livres de Clément désignent sans aucun doute les *Constitutions apostoliques* qui sont bien composées de huit livres et qui se donnent pour l'œuvre de Clément de Rome. Il semblerait donc plutôt en fait que les *Canons apostoliques* ne faisaient pas au début partie intégrante des *Constitutions apostoliques*, mais qu'ils aient été ajoutés alors qu'existait déjà l'*Octateuque* pseudo clémentin.

De fait, dans les manuscrits grecs, les *Canons apostoliques* ont également été transmis de manière séparée et non pas conjoints aux *Constitutions apostoliques*¹². Dans ces manuscrits, en tout cas, rien de décisif ne montre s'il s'agit d'un extrait des *Constitutions apostoliques* ou d'un témoin d'une tradition originellement autonome.

Lors du synode *in Trullo* de 680, les Églises impériales grecques rejetèrent les *Constitutions apostoliques* comme falsification hérétique, mais reconnurent en même temps les quatre-vingt-cinq *Canons apostoliques* comme obligatoires (canon 2)¹³. Au sujet des dires du quatre-vingt-cinquième des *Canons apostoliques*, d'après lequel « les *Diataxeis* des saints apôtres selon Clément », c'est-à-dire les *Constitutions apostoliques*, appartiendraient aux livres reconnus du Nouveau Testament, les Pères conciliaires passèrent outre l'arrêt selon lequel elles étaient simplement une falsification hérétique. La formulation du canon du synode *In Trullo* ne donne d'ailleurs elle non plus aucun indice que les *Canons apostoliques* eussent jamais été vus comme partie intégrante des *Constitutions apostoliques*.

Revenons-en maintenant aux sources juridiques syriaques. Les *Canons apostoliques* ont été repris par les syriaques occidentaux sous leur forme séparée et non comme dernier chapitre des *Constitutions apostoliques*. Les *Constitutions apostoliques* n'ont jamais été traduites en syriaque, ni d'ailleurs intégralement en aucune autre langue orientale. Puisque la traduction syriaque des *Canons apostoliques*, comme le montrent les manuscrits, remonte au moins au VII^e siècle et a sans aucun doute un modèle grec, la transmission séparée du texte grec avait eu lieu explicitement déjà avant le synode *In Trullo* de 680 ; elle ne peut donc avoir provoqué cette décision. Le texte syriaque du canon quatre-vingt-cinq compte, avec approximativement la même formule que celle du grec,

12. METZGER 1985-1987, vol. I, p. 63-74.

13. JOANNOU 1962a, p. 121.

les *Constitutions apostoliques* parmi les livres bibliques canoniques. J'y reviendrai ¹⁴.

Comme on l'a brièvement expliqué, le deuxième texte pseudo apostolique qui a été transmis dans les plus anciens manuscrits canoniques syriaques a aussi quelque chose à voir avec le huitième livre des *Constitutions apostoliques*. Ce dernier est l'un des remaniements conservés de la *Tradition apostolique* (Ἀποστολικὴ παράδοσις) d'Hippolyte qui, quant à elle, n'est pas directement conservée, mais qui se laisse seulement reconstituer à partir de ses remaniements. Le texte parallèle syriaque comprend les chapitres 27-28, 30-31, 32 (dernière partie), 33-34, 42-46 et 32 (sans la dernière partie) du huitième livre des *Constitutions apostoliques*. Comme dans les *Constitutions apostoliques*, les ordonnances nominalelement attribuées à un apôtre sont mises dans sa bouche, par exemple : « Matthieu dit » ou « l'apôtre Pierre ordonne ». De la même manière que dans les *Canons apostoliques*, le texte parallèle est séparé dans les manuscrits grecs, c'est-à-dire qu'il n'est pas transmis en connexion avec les *Constitutions apostoliques* ¹⁵. Nous rencontrons cela à peu près sous la même forme dans presque toutes les Églises orientales ¹⁶. Ici aussi, on peut à nouveau poser la question : s'agit-il d'un extrait des *Constitutions apostoliques* ou bien d'un extrait de la *Traditio apostolica* d'Hippolyte qui en était originairement indépendant, ou encore d'un remaniement de celle-ci ? On pense généralement aujourd'hui qu'il s'agit d'un extrait des *Constitutions apostoliques*, mais peut-être le dernier mot n'a-t-il pas encore été dit sur cette question. Pour cela, on doit prendre en considération la totalité de la transmission dans les langues de l'Orient chrétien, dans un périmètre plus vaste que celui qu'on a considéré jusqu'à présent. Nous reviendrons encore une fois sur ces questions à propos de la littérature syro-orientale.

L'étape suivante de l'élargissement de la collection canonique syro-occidentale se trouve dans le manuscrit Mardin Orth. 309, du VIII^e siècle ¹⁷.

14. Édition du texte syriaque d'après les manuscrits qu'il faut aussi mentionner : Paris, BnF syr. 62 et Damas, Patriarcat syriaque orthodoxe 8/11 : LAGARDE 1856b, p. 44-60 ou encore VÖÖBUS 1975, p. 58-72 (texte) et p. 72-83 (traduction anglaise). Il manque encore une édition critique. Traduction française d'après le ms. de Paris : NAU 1913, p. 117-129 (rééd. CIPROTTI 1967, p. 97-106).
15. Édition : LAGARDE 1856a, p. 1-18. Voir aussi FUNK 1905.
16. Voir par exemple CPG 1983, n° 1741 ; RIEDEL 1900, p. 155-158 ; TILL et LEIPOLDT 1954, introduction ; DARBLADE 1946, p. 57 et suiv. ; GRAF 1944, p. 572-578. Récapitulatif par KOHLBACHER 2004, p. 306-309.
17. Voir VÖÖBUS 1970, p. 443-447.

Il se pourrait que cette rédaction remonte au célèbre évêque et écrivain syriaque Jacques d'Édesse (mort en 705) ou à ses élèves. D'eux, nous savons qu'ils ont traduit en syriaque beaucoup d'écrits grecs¹⁸. Dans le manuscrit Mardin Orth. 309, on trouve, à côté des deux textes déjà mentionnés, les *Canons apostoliques* et le texte parallèle, encore d'autres sources pseudo apostoliques. Elles se présentent toutes comme apostoliques, et prétendent donc être la première étape, tout au début, avant les canons grecs.

Le manuscrit Mardin Orth. 309 commence avec ce qui s'appelle l'*Ordo ecclésiastique des apôtres*, qui s'intitule en grec Κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων (en latin, *Canones ecclesiastici apostolorum* ; en allemand, *Apostolische Kirchenordnung*). Il commence par une liste d'apôtres, puis suit un enseignement sur les deux voies (la voie de la vie ou celle de la mort) et des normes de droit canon. On suppose qu'il est né au début du IV^e siècle, peut-être en Égypte et qu'il fut connu dans plusieurs Églises orientales¹⁹.

S'y rattache enfin une version plus complète du texte parallèle au huitième livre des *Constitutions apostoliques* qui comprend les chapitres 1 à 46 (avec quelques lacunes). En syriaque, ceux-ci sont partagés en quatre parties. D'abord, ils suivent exactement la tradition séparée grecque. Puis on trouve une traduction d'autres extraits du huitième livre des *Constitutions apostoliques*, qui sont omis dans le texte parallèle grec. Les *Canons apostoliques* forment la fin.

Il est remarquable que l'avant-dernier texte soit désigné comme *Septième diataxis*. Les *Canons apostoliques* qui s'y rattachent s'achèvent avec la notice suivante : « Est achevé l'écrit, avec les ordonnances et canons des apôtres par Clément, le disciple de l'apôtre Pierre, un écrit organisé par lui en huit livres ou sections. » La désignation d'un septième livre et d'un écrit en huit livres vise explicitement un octateuque qui doit toutefois avoir un tout autre contenu que les *Constitutions apostoliques*. Même si l'on ajoute les parties individualisées précédentes du texte parallèle, cela ne donne jamais huit livres dans les manuscrits syriaques. C'est donc comme si, avec les deux derniers textes, nous avions affaire à une traduction partielle d'un octateuque grec sur le contenu duquel nous ne pourrions toutefois faire aucune déposition. Dans notre manuscrit syriaque, se trouvent pourtant, dans la marge des quatre parties du texte

18. BAUMSTARK 1922, p. 251 et suiv., 263.

19. CPG 1983, n° 1739 ; STEIMER 1992, p. 60-71, 371. Édition du texte syriaque : LAGARDE 1856b, p. 19-23 ; ARENDZEN 1902. Il manque encore une édition critique prenant en compte les nouveaux manuscrits (voir VÖÖBUS 1979b). Traduction française : NAU 1913, p. 78-85 (rééd. CIPROTTI 1967, p. 69-74).

parallèle, des notes selon lesquelles il s'agit des livres III à VIII de Clément ; mais ces notes paraissent avoir été ajoutées tardivement et n'être point d'origine. En outre, il manque encore les livres I et II.

Ensuite, dans une étape postérieure, dont témoignent plusieurs manuscrits syriaques²⁰, on trouve réellement huit livres d'un nouvel *Octateuque* pseudo-clémentin. Les livres III à VIII concordent en contenu avec le manuscrit Mardin Orth. 309 qu'on vient de décrire. Aux livres I et II, est préposé le *Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, connu sous le nom latin de *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*. Les textes sont désignés explicitement comme livres I à VIII²¹.

Le *Testamentum Domini* a également été composé originellement en grec, mais le texte grec n'est pas conservé. Nous savons quand il a été traduit en syriaque, parce qu'à la fin, une note affirme : « Fin du deuxième livre de Clément. L'a traduit du grec en syriaque le faible Jacques en l'an 998 des Grecs » (c'est-à-dire 687 ap. Jésus-Christ). Il s'agit de Jacques d'Édesse que j'ai déjà nommé. De la formule convenue d'humilité, on peut déduire que cette note provient du traducteur lui-même et non d'un copiste ultérieur. Si l'indication, qui concerne le livre II de Clément, se trouvait déjà dans l'original grec, on est tenté d'émettre l'hypothèse que le *Testamentum Domini* était déjà dans la partie constituante grecque d'un octateuque. Jacques d'Édesse connaissait déjà un octateuque canonique, ce dont témoigne une lettre qu'il écrivit à un certain Jean stylite. On y lit : « Il est bien vrai que saint Clément, disciple de l'apôtre Pierre, a écrit dans la

20. Mss Paris, BnF syr. 62 (IX^e siècle ; voir ZOTENBERG 1874, p. 22-29) et Borgia sir. 148 (1576 ap. J.-C. ; VÖÖBUS 1970, p. 466-469). À ce groupe appartiennent aussi sans aucun doute les mss Mardin Orth. 310 (VIII^e-IX^e siècle ; voir VÖÖBUS 1970, p. 447-452) et Vat. sir. 560 (VIII^e-IX^e siècle ; VAN LANTSCHOOT 1965, p. 78-84), bien que n'y soit pas conservé le début contenant l'*Octateuque* clémentin. Le ms. Damas Patriarcat syr. orth. 8/11 (1204 ap. J.-C. ; édition et traduction anglaise de l'ensemble du ms. par VÖÖBUS 1975) ne comprend que les livres 1, 2, 6 et 8 de l'*Octateuque* ; il n'a d'ailleurs rien à voir avec le « Synodicon orientale » syro-oriental quoi qu'en dise STEIMER 1992, p. 96. L'*Octateuque* est en outre transmis dans d'autres manuscrits (voir KOHLBACHER 2000, p. 116-124).

21. Édition et traduction latine du *Testamentum Domini* : RAHMANI 1899 ; édition avec traduction anglaise : VÖÖBUS 1975, p. 1-39 (texte), 27-57 (traduction). Référence citée : RAHMANI p. 148/149 (ne se trouve pas dans VÖÖBUS). À côté du *Testamentum Domini* et du livre 8 (*Canons apostoliques*), dont il est question plus haut, n'ont été jusqu'à présent imprimés en syriaque que deux autres livres de l'*Octateuque* : LAGARDE 1856b, p. 19-32 (= livres 3 et 6) ; VÖÖBUS 1975, p. 72-94 (traduction : p. 84-94) (= livre 6). Traduction française de l'ensemble de l'*Octateuque* : NAU 1913 (référence citée : p. 77 et rééd. CIPROTTI 1967, p. 68). Voir aussi CPG 1983, n^o. 1733, 1743 ; VÖÖBUS 1973.

huitième constitution (διάταξις) au sujet des canons, comme l'écrit ta Fraternité, qu'il y a cinq livres de Salomon ... »²². Il s'agit sans aucun doute du 85^e canon apostolique dans lequel sont énumérés les livres bibliques.

Dans une autre lettre au stylite Jean, Jacques d'Édesse s'appuie sur le *Testamentum Domini*. À la question du stylite, qui demande si un prêtre qui a vu en songe quelque chose d'impur peut offrir l'eucharistie le même jour, il répond comme suit : « Aussi bien dans le *Diataxis* de Notre-Seigneur aux apôtres que dans les canons ecclésiastiques, il est dit qu'il ne convient pas d'offrir l'eucharistie le jour même. »²³ Par *Diataxis*, il doit signifier un passage du *Testamentum Domini* dans une section concernant l'Eucharistie²⁴.

Selon la signification générale de la littérature, les livres I et II de l'*Octateuque* syriaque paraissent être une œuvre homogène. Dans le titre du premier livre selon le manuscrit Paris, BnF syr. 62, le texte est désigné du mot grec *diatheke*, « Testament » et, à la fin du deuxième livre également, apparaît encore deux fois la désignation *Diatheke*. Il est pourtant remarquable que quelques manuscrits, qui transmettent en entier l'*Octateuque* syriaque, le désignent en général comme *Diatheke* : « *Diatheke*, c'est-à-dire paroles que Notre-Seigneur dit aux saints apôtres lorsqu'il fut ressuscité des morts et qui ont été écrites par Clément de Rome, disciple de Pierre, en huit livres. »²⁵ Déjà le patriarche syro-occidental Kyriakos, qui officia de 793 à 817, désigne l'ensemble de l'*Octateuque* sous le nom de *Testamentum Domini* et écrit : « Ce livre des *Diatheke*, qui est appelé « Huit livres » du fait de la division de son

22. NAU 1909, p. 428, qui renvoie déjà à l'*Octateuque* Clémentin. BAUMSTARK 1922, p. 252, suppose à cause de cela que Jacques d'Édesse aurait « été le traducteur de l'ensemble de l'œuvre ».

23. VÖÖBUS 1975, p. 249 et suiv./ 229 (Question 7) ; RIGNELL 1979, p. 52/53 (Question IV).

24. RAHMANI 1899, p. 46/47 ; VÖÖBUS 1975, p. 40/57 ; NAU 1913, p. 35 (rééd. CIPROTTI p. 38). Je n'ai pas trouvé de canon ecclésiastique précis correspondant à une prescription de ce genre. Voir RIGNELL 1979, p. 85-86. RIGNELL fait une erreur quand il identifie la « *Diataxis* » avec « The Order of the Apostles given through Hippolytus » (p. 86) ; ce serait le livre VI de l'*Octateuque* clémentin.

25. Ainsi dans un ms. de Mosul daté de 1661 (voir RAHMANI 1899, p. 2/3), ainsi que dans ses copies Mingana Syr. 12 (MINGANA 1933, col. 45) et Vat. Borgia sir. 118, et encore dans le ms. Vat. Borgia sir. 148 (utilisé par RAHMANI). Il en va autrement, en revanche, dans le ms. Paris, BnF syr. 62, dans lequel fait manifestement défaut un titre pour l'ensemble de l'*Octateuque* alors que l'expression « *Diatheke* » se trouve seulement dans le titre du livre premier : LAGARDE 1856b, p. 2 ; NAU 1913, p. 18 (rééd. CIPROTTI 1967, p. 25).

ordonnancement (*ktōbō dēn hōnō d-diyatiqi, hau da-ṭmanyō ktōbē meṭemar b-pullōgō d-teksau[hi]*) dans lequel aussi chaque (livre) des *Canons des apôtres* apparaît en ce même nombre, a été ... recueilli par Clément de Rome. »²⁶ Comme le montre la mention des *Canons des apôtres*, il était évident pour lui que tout dans l'*Octateuque* ne pouvait pas être considéré comme testament du Christ. Pour clarifier cette constatation remarquable, c'est l'ensemble de la transmission du *Testamentum Domini* qui doit être exploré avec exactitude, y compris en arabe et en éthiopien. Cela n'est pas près d'arriver.

D'autres énigmes particulières autour du *Testamentum Domini*, dont il existe aussi plusieurs versions arabes et une version éthiopienne, ne sont jusqu'à présent pas encore résolues²⁷. Ce n'est évidemment pas une œuvre homogène, comprenant au moins deux parties, qui ne correspondent pourtant pas à la division en livres I et II. La première partie forme une apocalypse qui n'a aucun contenu canonique (chapitres 1 à 18). La deuxième partie est, comme le huitième livre des *Constitutions apostoliques*, un remaniement de la *Traditio apostolica* d'Hippolyte, remaniement qui s'en écarte très librement et qui à côté des textes canoniques contient beaucoup de textes liturgiques. Tandis qu'il y a peu, on était d'accord pour dire que le *Testamentum Domini* était né en Syrie au v^e siècle, de bonnes raisons ont récemment été apportées en faveur d'une composition en Palestine²⁸.

Le *Testamentum Domini* a été connu et reconnu en grec, en Syrie. Témoins par exemple les lettres du patriarche monophysite Sévère d'Antioche, qui officia de 512 à 518. Il y cite souvent des textes juridiques ecclésiastiques. Ce texte confirme le soupçon que les *Constitutions apostoliques* n'en font pas partie. Sévère connaît naturellement les canons des synodes grecs et, en outre, les *Canons apostoliques*, quinze questions à Timothée d'Alexandrie, le synode de Carthage sous Cyprien, le « texte parallèle » au huitième livre des *Constitutions apostoliques* et le *Testamentum Domini*. Même quand Sévère présente une collection de textes de droit ecclésiastique, il ne donne pas l'impression de connaître un quelconque « Octateuque de Clément » grec²⁹.

Lorsqu'il fallut donner en grec une nouvelle collection en huit livres, quelque contenu qu'elle eût, la condamnation des *Constitutions*

26. RÜCKER 1934, p. 114 et suiv.

27. Sur le *Testamentum Domini*, voir STEIMER 1992, p. 95-105, 373 et maintenant, avant tout KOHLBACHER 2000.

28. KOHLBACHER 2000, p. 80-82.

29. Voir KAUFHOLD 2003, p. 267-269.

apostoliques par le synode *In Trullo* de Constantinople ne fut que de peu de poids. La décision de l'année 680 n'est certes pas tombée du ciel ; cette ordonnance ecclésiastique devait déjà auparavant avoir été contestée ou au moins discutée. La raison pour laquelle on voulait absolument une œuvre de Clément en huit livres a été sans doute le canon apostolique 85 avec son affirmation d'un *Octateuque* clémentin. Il en alla de même quand le présent *Octateuque* syriaque fut non pas traduit du grec, mais directement élaboré en syriaque, d'autant plus qu'il s'agissait d'une condamnation des *Constitutions apostoliques* par le synode *In Trullo*, selon une décision d'une Église avec laquelle les syro-occidentaux n'étaient pas en communion ecclésiale. Comme on l'a expliqué plus haut, le canon apostolique 85 en syriaque ne fut pas non plus changé quant au fond ; sa référence aux directives des apôtres en huit livres selon Clément fut maintenue.

Comme dans les *Constitutions apostoliques*, il faut remarquer que le texte conclusif, à savoir le dernier canon apostolique, mentionne une œuvre clémentine en huit livres dont il fait lui-même partie.

Pour élargir les collections canoniques, autour de la fin du VII^e et du début du VIII^e siècle, on utilisa aussi la *Doctrine de l'apôtre Addaï*, un texte qui, malgré sa similitude de titre avec la fameuse légende de fondation d'Édesse au temps du roi Abgar, n'a rien à voir avec elle³⁰. Nous le rencontrerons encore chez les syro-orientaux où il porte le titre général de *Doctrine des apôtres*. Il commence par un court récit selon lequel les apôtres après l'ascension du Christ, ont laissé des canons ; puis suivent 27 canons et un dénombrement des champs de mission de chaque apôtre. La traduction syriaque doit remonter à un modèle grec non conservé du IV^e siècle. Dans le manuscrit Mardin Orth. 309 le texte suit les canons du synode d'Éphèse ; dans les autres manuscrits, il se trouve – selon une conception « chronologique » – à la suite des autres écrits pseudo apostoliques.

Dans quelques-uns des manuscrits de ce stade de développement, par exemple le manuscrit de Paris, BnF syr. 62, se trouve tout au début la *Didascalie des douze apôtres*³¹. Ce très vaste *ordo* ecclésiastique est né lui

30. Éditions : LAGARDE 1856b, p. 32-44 ; NAU 1912², Appendice I (p. 223-234) ; VÖÖBUS 1975, p. 200-211 (traduction anglaise, p. 187-197). Voir aussi KAUFHOLD 1968 ; WITAKOWSKI 1987 ; DESREUMAUX 1993, p. 214 et suiv. Voir aussi la bibliographie de la *Doctrine des apôtres* (note 42).

31. Édition la plus récente, avec une traduction anglaise par VÖÖBUS 1979a. Édition avec une traduction anglaise : GIBSON 1903. Traduction française : NAU 1912².

aussi en grec, vraisemblablement au commencement du III^e siècle en Syrie³². Il est – comme nous l'avons déjà expliqué – la source des livres I à VI des *Constitutions apostoliques*. Je ne connais pas la preuve qu'il aurait déjà été traduit en syriaque avant le VII^e-VIII^e siècle³³.

Le manuscrit Cambridge Add. 2023, qui doit dater du XIII^e siècle, contient un texte tombant en dehors de ce cadre. Il se trouve dans un vaste recueil rassemblant de très nombreux textes en partie encore peu ou pas connus, textes juridiques ou autres, de provenances diverses et disposés sans principe d'organisation visible. Aux folios 83r à 159r, un long texte pseudo apostolique sur lequel Alain Desreumaux a gentiment attiré mon attention, porte en titre : « Prédication (*turgōmō*) de saint Jean l'Évangéliste, qui enseigna à Éphèse et prêcha ensuite à Constantinople, après le dimanche de Pâques, au sujet des choses commises de manière mauvaise et désordonnée par des prêtres et des chrétiens à l'intérieur de l'Église, et admonition du peuple. » Le texte commence par d'interminables directives morales destinées d'abord aux prêtres et aux diacres et traite spécialement de questions eucharistiques. S'y rajoutent aussi de nombreuses prescriptions spéciales de droit canonique, en particulier au sujet des fonctions ecclésiastiques. Le droit matrimonial est aussi touché. Les prescriptions sont en partie connues dans d'autres sources, mais ici, dans ce manuscrit, elles sont détaillées et, plus loin, justifiées. Le texte n'est jusqu'à présent pas édité, et nécessite une recherche fondamentale. On ne peut encore rien en dire de précis quant à sa provenance, ses sources et son but. On en trouve des extraits dans l'ouvrage maronite *Kitāb al-Hudā* (voir plus bas).

Les écrits canoniques pseudonymiques ont constamment joué un rôle pour le droit ecclésiastique de l'Église syro-occidentale. Le corpus juridique systématique de référence de celle-ci fournit un point de repère de leur utilisation. C'est le *Nomocanon* du XIII^e siècle du maphrien Grégoire Barhebraeus³⁴. Y sont citées les sources pseudo apostoliques suivantes : la *Didascalia*, sept fois, l'*Octateuchus Clementinus*, très souvent et sous le titre « Du premier (etc.) livre de Clément » ou sous l'indication de l'apôtre mentionné dans le texte. Des canons apostoliques,

32. Voir CPG 1983, n° 1738 ; STEIMER 1992, p. 49-59.

33. STEIMER 1992, p. 51, pense que la traduction syriaque de la *Didascalie* serait « une œuvre (de la fin) du IV^e siècle. » Selon BAUMSTARK 1922, p. 263, il est facile à concevoir que la traduction a été effectuée du temps de Jacques d'Édesse déjà cité (autour de 700). Baumstark a raison.

34. Édition : BEDJAN 1898.

c'est-à-dire le huitième livre de l'*Octateuque*, plus de la moitié sont cités. Barhebraeus fait en outre dix citations de la *Doctrine de l'apôtre Addai*. Sont aussi cités les autres textes des collections chronologiquement postérieures. Autant qu'on puisse le voir dans ces citations, il a utilisé un recueil juridique qui doit être très proche du ms. Damas, Patriarcat orthodoxe 8/11 ; mais ce ne peut pas être exactement celui-là parce que les huit livres de l'*Octateuque* n'y sont pas tous représentés ni numérotés.

Les auteurs syriaques ont peu exprimé de doute sur l'authenticité de ces textes pseudo canoniques. Le patriarche syriaque occidental Kyriakos, autour de 800 après Jésus-Christ, fait face à la question qu'on lui a adressée : pourquoi, si le *Testamentum Domini* est authentique, a-t-on abandonné la messe et la liturgie baptismale qu'il contient et qui sont désormais rédigées dans une autre forme ? Kyriakos suppose et écrit sans autre forme de procès que le Christ a confié la *Diatheke* à ses disciples avant son ascension. Il poursuit : « Que cette *Diatheke* soit authentique, c'est-à-dire qu'elle soit de Notre-Seigneur, absolument personne de ceux qui pensent correctement ne peut, ainsi que je l'entends, le mettre en doute. »³⁵ Kyriakos nie alors que rien du contenu de la *Diatheke* ait été abandonné et que les nouveaux textes liturgiques ne soient pas en accord avec son contenu.

L'Église maronite

L'Église maronite appartient également à la tradition syro-occidentale. C'est seulement au XI^e siècle que l'on a accès à une littérature juridique propre à cette Église, avec le recueil arabe *Kitāb al-Hudā*, « Livre de la direction », dont les éléments ont dû être traduits du syriaque. Nous pouvons donc en déduire qu'auparavant, les mêmes sources juridiques que dans l'Église jacobite étaient utilisées.

Dans la deuxième partie du *Kitāb al-Hudā* apparaissent deux séries de « Canons de saint Jean l'Évangéliste », qui n'avaient jusqu'à présent pas été identifiés. La première traite du patriarche, des métropolitains, des évêques, des périodeutes, des prêtres, des diacres, etc., la deuxième concerne le divorce³⁶. Pour les deux séries, il est expressément dit dans le *Kitāb al-Hudā* qu'elles ont été traduites du syriaque. Il s'agit manifestement d'extraits de la *Prédication de saint Jean l'Évangéliste* qui se trouve dans le manuscrit Cambridge Add. 2023 (voir plus haut) ; dans

35. RÜCKER 1934, p. 114 et suiv.

36. FAHED 1935, p. 222-231 et 232-234. Voir GRAF 1947, p. 97.

ce manuscrit, les fonctions ecclésiastiques y sont traitées aux f. 129v et suiv. et les prescriptions sur le divorce aux f. 144v et suiv., mais les textes ne correspondent pas exactement. On doit encore y regarder de plus près³⁷.

La dernière partie de ce recueil maronite est un recueil canonique, comme nous les connaissons déjà. En tête, se trouvent 81 canons apostoliques ainsi que le parallèle au huitième livre des *Constitutions apostoliques*³⁸.

L'Église syro-orientale

Chez les syriaques orientaux, on ne rencontre qu'une partie des écrits que nous connaissons par les syriaques occidentaux. Une source particulièrement importante de la composition des textes du droit ecclésiastique est formée par le recueil des synodes syro-orientaux, appelé *Synodicon orientale*³⁹.

D'après un récit qui se trouve dans les actes du premier synode syro-oriental, tenu en 410 sous le métropolite Isaac de Séleucie-Ctésiphon, on y adopta les canons de Nicée⁴⁰. Le synode suivant, en 420 sous Yahballāhā, ordonne, après le récit d'introduction sur la convocation des Églises, « les règles (*taxeis*) célèbres, qui, à travers la transmission par nos Pères bienheureux, ont été établies comme il faut par les apôtres pour la direction de la prêtrise (*la-mḏabbrānūtā d-kahnūtā*), ensemble avec les lois et canons qui ont été établis à différentes époques par un synode épiscopal à l'Ouest. »⁴¹

Cette mention a, pour l'histoire littéraire, une signification importante. Il est manifestement question ici des *Canons pseudo apostoliques*. Auxquels est-il fait allusion ? Il est vrai que nous ne trouvons la désignation de canons « pour la direction de la prêtrise » dans aucun des textes syriaques conservés, et c'est la littérature arabe chrétienne qui nous aide ici. Les recueils melkites renferment précisément un texte dont la suscription est « Canons des purs apôtres sur l'organisation de la prêtrise » (*qawānīn ar-rusul al-aṭhār fī nīzām al-kahnūt*). Il s'agit d'un texte qui commence avec un canon de Simon le Cananéen et qui correspond au

37. Je remercie A. Desreumaux pour l'indication de cette source.

38. FAHED 1935, p. 261-277 et 277-291.

39. Édition et traduction française : CHABOT 1902. Traduction allemande : BRAUN 1900.

40. CHABOT 1902, p. 20 et suiv. (texte), 259 et suiv. (traduction) ; BRAUN 1900, p. 13.

41. CHABOT 1902, p. 38 (texte), 278 (traduction) ; BRAUN 1900, p. 38 et suiv.

sixième livre de l'*Octateuque* syrien. Il correspond aussi par son contenu à la désignation qui se trouve, pour la première fois, dans le synode de Yahballāhā. On est donc fondé à penser que le récit sur le synode de 420 y renvoie. C'est précisément le même texte qui émerge chez les syriaques occidentaux comme premier texte pseudo apostolique, à côté des *Canons apostoliques*, et qui dans le récit sur le synode de Yahballāhā est sans doute évoqué. Alors que ces deux textes ne sont attestés pour la première fois chez les syriaques occidentaux que par un manuscrit du VII^e siècle, nous avons chez les syriaques orientaux un témoignage qu'ils étaient connus dès le début du V^e siècle. Nous ne savons pas si les Pères du synode disposaient d'une traduction syriaque ou seulement du texte grec. Quoi qu'il en soit, le texte parallèle au huitième livre des *Constitutions apostoliques* a dû être mis en avant déjà en 420, peu après la composition des *Constitutions apostoliques* à la fin du IV^e siècle. Un abrégé a-t-il pu en être composé aussi vite ? Ou s'agit-il d'une tradition textuelle indépendante des *Constitutions apostoliques* ? Comme chez les syriaques occidentaux, il n'y a aucun discours de Clément de Rome.

Le premier recueil juridique des syriaques orientaux, chronologiquement, est celui du Métropolite Élie de Damas, vraisemblablement le même qu'Élie al-Ġauharī, qui a été métropolite de Damas en 893. Celui-ci a traduit en arabe un recueil syriaque qui n'a pas été conservé, dont il ne présente cependant pas l'ensemble du texte, mais seulement des extraits. Son recueil, qui n'a pas encore été publié, commence par de courts récits sur la vie de chacun des apôtres, auxquels les 27 canons de la *Doctrine des apôtres* s'adjoignent. Il s'agit du texte que nous avons rencontré chez les syriaques occidentaux sous le nom de *Doctrine de l'apôtre Addaï* et qui là aussi appartient aux plus anciens témoignages⁴². Ensuite se trouvent quelques-uns des canons apostoliques⁴³.

Nous devons une autre traduction d'un recueil canonique syriaque au syro-oriental Ibn aṭ-Ṭaiyib, qui vivait au XI^e siècle. Malheureusement, l'unique manuscrit de son *Droit de la chrétienté*, un ouvrage très long en deux parties, est incomplet au début. Le texte commence au 39^e canon des apôtres. Puis vient l'extrait du texte parallèle au huitième livre des *Constitutions apostoliques*, et tout-à-fait sous la même forme que celle sous laquelle nous l'avons trouvé dans le deuxième plus ancien manuscrit syro-occidental, c'est-à-dire limité à ce qui sera le sixième livre de

42. Édition de la version syro-orientale avec traduction latine : ASSEMANUS 1838, p. 3-8 (traduction), 169-175 (texte) ; avec traduction anglaise : CURETON 1884, p. 24-35/166-173 et GIBSON 1903, p. 27-31/18-21. Voir par ailleurs la bibliographie de l'œuvre syro-occidentale de la *Doctrine de l'apôtre Addaï* (ci-dessus, note 30).

43. GRAF 1947, p. 132-134.

l'*Octateuque* syrien. Dans la suscription, il est précisé qu'il s'agit des canons des apôtres, qui sont signés de Clément de Rome. Il est tout à fait possible qu'au début se soit trouvé l'*Enseignement des apôtres*. On trouve de fait une organisation semblable plus tard, comme nous allons le voir ⁴⁴.

Il existe un manuscrit syriaque du XIV^e siècle, dans lequel on trouve presque tous les textes syro-orientaux connus, tant ecclésiastiques que civils ⁴⁵. C'est le seul recueil chronologique syriaque conservé. Cette mise en ordre des sources remonte au catholicos Élie I (XI^e siècle). Malheureusement, là aussi le début manque. Il commence seulement avec des textes du concile de Nicée. D'après ce qui se trouve dans d'autres sources, on peut avancer cependant sur des bases solides qu'au début il y avait les *Canons* pseudo apostoliques.

On peut savoir desquels il s'agissait à partir d'une autre compilation. Dans certains manuscrits du *Nomocanon* qu'Abdīšō' bar Brīkā (Ébedjesus Sobensis) a composé vers 1280 après J.-C., trois écrits pseudo apostoliques sont insérés avant le *Nomocanon*, parmi lesquels se trouvent certainement ceux qui étaient en usage chez les syriaques orientaux. Ce sont :

1. l'*Enseignement des apôtres* ;
2. les *Canons apostoliques* (83 canons) ;
3. le texte parallèle au huitième livre des *Constitutions apostoliques* dans sa forme abrégée qui n'était en usage que chez les syriaques orientaux, commençant également par le canon de Simon le Cananéen ⁴⁶.

Nous trouvons ici encore la particularité que les deux premiers textes sont considérés comme des conclusions au synode des apôtres : le premier se termine par la note « Fin du premier synode des apôtres » ; le second porte la suscription « Deuxième synode : canons des apôtres, qui ont été donnés par Clément, l'élève de Pierre ». Suit une courte introduction, encore inconnue, dans laquelle il est expliqué que les évêques siégeant à la place des apôtres se sont rassemblés et ont publié ces canons. Cette introduction ne concorde pourtant pas avec les suscriptions et les *explicit*, car le deuxième texte se termine ainsi : « Fin des canons, qui ont été publiés par les saints apôtres assemblés. Ils furent transmis par Clément ». Le dernier porte la suscription : « Canons, qui ont été publiés par chacun des saints apôtres ».

Comme chez les syriaques occidentaux avec le *Nomocanon* de Bar Hebraeus, nous pouvons avoir la preuve, avec l'aide d'ouvrages juridiques systématiques syro-orientaux, de ce qui était reçu comme canons pseudo

44. Édition et traduction allemande : HOENERBACH et SPIES 1956-1957.

45. Ms. Bagdad, Monastère chaldéen 509 (*olim* Notre-Dame des Semences 169).

46. Édition et traduction latine : ASSEMANUS 1838, p. 169-190 (texte) ; p. 3-22 (traduction).

apostoliques. Le premier de ces recueils est celui de Gabriel de Baṣra à la fin du XI^e siècle⁴⁷. Nous faisons ici la constatation surprenante que, de même que presque aucune source occidentale n'est citée, à l'exception du livre de droit syro-romain, presque aucun canon pseudo apostolique n'est mentionné. Ceci n'est cependant pas très sûr, car le texte n'est conservé que de façon très fragmentaire. De ce recueil de Gabriel de Bassora, nous avons cependant des réélaborations en arabe, à travers la deuxième partie du *Droit de la chrétienté* d'Ibn at-Ṭaiyib au XI^e siècle⁴⁸. Nous en avons en syriaque avec le *Nomocanon* d'Abdīšō' de Nisibe à la fin du XIII^e siècle⁴⁹. Les deux ne dépendent pas l'un de l'autre, de sorte qu'ils permettent de tirer des déductions assez sûres sur leur source commune. On trouve des citations des canons 1 à 4 de l'*Enseignement des apôtres*, une seulement du *Texte parallèle* et plus de 80 des *Canons apostoliques*.

Dans le deuxième ouvrage juridique d'Abdīšō' de Nisibe, l'*Ordo iudiciorum ecclesiasticorum* syriaque⁵⁰, achevé vers 1316, le bilan apparaît encore plus modeste. Il contient quelques rares citations des écrits pseudo apostoliques, mais ce ne sont pas des citations directes : ce sont des fragments, qui ont été repris dans le *Nomocanon* copto-arabe de Ibn al-'Assāl⁵¹.

En outre, l'*Ordo iudiciorum* offre au livre II, chapitre 2, une liste de toutes les sources juridiques, à savoir les « occidentales », c'est-à-dire qui viennent de l'Occident, et les « orientales »⁵². La liste des sources occidentales s'ouvre avec les *Canons des saints apôtres*, 27 canons, c'est-à-dire l'*Enseignement des apôtres* ; suivent les *Canons apostoliques* avec 81 canons et les *Dix jugements des douze apôtres*, titre qui désigne l'abrégé du texte parallèle. Après cette liste, dans les chapitres 3-5, il donne les trois séries de canons, sous forme d'un simple sommaire, il est vrai⁵³.

D'Abdīšō', on a aussi un catalogue d'écrivains, dans lequel il établit la liste des auteurs syriaques avec leurs œuvres. C'est la base de la première partie du troisième tome de la célèbre *Bibliotheca orientalis* de Joseph-Simon Assemanus (Rome, 1725). Les sources du droit, tant occidentales qu'orientales, y sont encore une fois énumérées ensemble. Le passage commence ainsi : « Les synodes des Occidentaux : ceux des apôtres et de

47. Édition et traduction allemande : KAUFHOLD 1976.

48. HOENERBACH et SPIES 1956-1957.

49. ASSEMANUS 1838.

50. Encore inédit. Traduction latine : VOSTÉ 1940.

51. Sur la dépendance de ce recueil juridique copte, voir KAUFHOLD 1984, p. 96-102.

52. VOSTÉ 1940, p. 35 et suiv.

53. VOSTÉ 1940, p. 35-46.

Nicée... »⁵⁴. Cela semble indiquer aussi qu'Abdīšō' tenait les canons apostoliques comme des arrêts de synodes apostoliques.

Il faudrait encore rechercher dans quelle mesure les écrits pseudo canoniques ont été cités ailleurs dans la littérature syriaque. Dans le domaine syro-oriental, je ne peux mentionner que deux auteurs, qui montrent leur utilisation dans la pratique. Le premier est le catholicos Timothée I^{er}, qui siégea de 780 à 823 et dont on conserve une riche collection épistolaire. Dans une lettre aux habitants de l'Élam, il cite un « canon 13 des *Canons des apôtres* qui auraient été édictés par Clément, l'assistant de l'apôtre Paul. Par le truchement de Clément, les apôtres disent : Il n'est pas permis à un homme de prendre deux sœurs, ni la fille d'un frère, ni la fille d'une sœur. »⁵⁵ Il ajoute que le 18^e canon apostolique⁵⁶ ordonne : « Celui qui prend deux sœurs ou la fille de la sœur de sa femme, ne peut être héritier du christianisme. » La citation du 18^e canon ne concorde pas exactement avec le texte grec ni avec les traductions syriaques éditées. Je n'ai pas pu identifier le prétendu canon 13. Il s'agit vraisemblablement d'une erreur de citation, étant donné que dans sa lettre à Rabban Peṭyōn, il ne fait mention que d'un canon apostolique sans indication du numéro. À cet endroit, Timothée écrit qu'un canon des apôtres et des Pères ordonne que personne ne se marie avec deux sœurs, « (canon) qui, d'abord donné par les apôtres par le truchement de Clément, fut ensuite certifié par le recueil synodal de Néocésarée »⁵⁷. Timothée exprime par là que le canon vient réellement des apôtres. La tradition syro-orientale postérieure donne suite à l'idée que les (85) *Canons apostoliques* auraient été « donnés », c'est-à-dire édictés par le truchement de Clément. Selon les sources syro-occidentales, autant qu'on puisse voir, ils n'auraient été qu'« envoyés » aux peuples par le truchement de Clément.

Un deuxième auteur est concerné, Élie bar Šināyā, de la première moitié du XI^e siècle. Dans une longue lettre sur l'élection du catholicos Išo'yahb IV⁵⁸, Élie veut témoigner que l'élection n'a pas été conforme aux préceptes canoniques. Il fonde cette assertion sur des citations de la littérature juridique ecclésiastique et allègue aussi pour cela les 28^e et 29^e

54. P. 277-279.

55. BRAUN 1914-1915 (*Lettre* 12) ; DARMO, p. 34 (*Lettre* 10).

56. Canon 19 dans la version grecque.

57. Canon 2. Il cite ce canon également dans la lettre aux Élamites. Voir BRAUN 1902, p. 30-32 (traduction allemande) ; BRAUN 1914-1915 (*Lettre* 9) ; DARMO 1982, p. 20 (*Lettre* 7).

58. Traduction allemande : VANDENHOFF 1913.

canons apostoliques, de même que deux passages compilés des apôtres Pierre et Paul tirés du « texte parallèle »⁵⁹.

Je résume brièvement : les textes pseudo canoniques jouent chez les syriaques orientaux un rôle moindre que chez les syriaques occidentaux. La *Didascalie* est inconnue chez eux, de même que le *Testamentum Domini*. Les canons sont appliqués et cités souvent de manière totalement naïve. Aucun doute n'est jamais exprimé sur leur origine apostolique. C'est seulement dans l'introduction aux canons apostoliques citée plus haut, où sont publiées les instructions des évêques comme successeurs des apôtres, que l'on a une allusion au caractère pseudépigraphique de ces écrits.

Je n'ai traité en substance que du statut des sources pseudépigraphiques dans la littérature syriaque, non de leur contenu. Par celui-ci, elles ne se distinguent pas substantiellement des sources juridiques anciennes et ne devaient donc susciter aucune réaction particulière. On ne pouvait pas encore savoir en ce temps-là que leurs règles, attribuées au Christ ou aux apôtres, étaient très anachroniques.

Même s'il n'y a chez les syriaques proportionnellement que peu d'écrits pseudo canoniques, cela ne résout pas toutes les questions. L'histoire de la tradition n'est pas définitivement éclaircie et ne pourra l'être qu'en prenant en compte l'ensemble de la littérature grecque et orientale chrétienne. D'autres recherches seront encore nécessaires avant que l'on puisse brosser un tableau précis de la signification pratique de ces textes.

59. *Ibid.*, p. 73-75.

Bibliographie

- BRAUN 1914-1915 : Oscar BRAUN, *Timothei patriarchae I epistulae* I, Louvain (CSCO 74-75 / Syr. 30-31).
- CHABOT 1902 : Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens* publié, traduit et annoté, Paris.
- CURETON 1884 : William CURETON, *Ancient Syriac Documents*, London.
- DARBLADE 1946 : Jean-Baptiste DARBLADE, *La collection canonique arabe des melchites (XIII^e – XVII^e siècles)*, Harissa (Liban) (Codificazione Canonica Orientale. Fonti. Serie II/XIII).
- DARMO 1982 : Mar Thoma DARMO, *Letters of Patriarch Timothy I, 778-820 A. D.*, Trichur (Kerala, Inde).
- GIBSON 1903 : Margaret D. GIBSON, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, London (Horae Semiticae I) ; eadem, *The Didascalia Apostolorum in English*, London (Horae Semiticae II).
- KAUFHOLD 1968 : Hubert KAUFHOLD, « Die "Lehre des Apostels Addai" ("Lehre der Apostel)". Zur Überlieferung pseudo-apostolischer Kanones in der syrischen Literatur », dans *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, herausgegeben vom Göttinger Arbeitskreis für syrische Kirchengeschichte, Göttingen, p. 102-128.
- LAGARDE 1856a : Paul Anton DE LAGARDE, *Reliquiae iuris ecclesiasticae antiquissimae graece*, Leipzig, 1856 – réimpression Osnabrück-Wiesbaden, 1967.
- LAGARDE 1856b : Paul Anton DE LAGARDE, *Reliquiae iuris ecclesiasticae antiquissimae syriace*, Leipzig, 1856 – réimpression Osnabrück-Wiesbaden, 1967.
- METZGER 1985-1987 : Marcel METZGER, *Les Constitutions Apostoliques. Introduction, texte critique et notes*, tome 1-3, Paris (Sources chrétiennes 320, 329, 336).
- NAU 1912² : F. NAU, *La Didascalie des douze apôtres* (Ancienne littérature canonique syriaque, fasc. 4), Paris.
- NAU 1909 : F. NAU, « Cinq lettres de Jacques d'Édesse à Jean le stylite (traduction et analyse) », *Revue de l'Orient Chrétien* 14, p. 427-440.
- NAU 1913 : F. NAU, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*, Paris (Ancienne littérature canonique syriaque, fasc. 4). Rééd. Pio CIPROTTI 1967.
- RAHMANI 1899 : Ignatius Ephraem II RAHMANI, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi nunc primum edidit, latine reddidit et illustravit*, Mainz – réimpression Hildesheim, 1968.
- RIGNELL 1979 : Karl Erik RIGNELL, *A Letter from Jacob of Edessa to John the Stylite. Syriac Text with Introduction, Translation and Commentary*, Malmö.
- RÜCKER 1934 : Adolf RÜCKER, « Das dritte Buch der Mēmṛē des Kyriakos von Antiochien und seine Väterzitate », *Oriens Christianus* 31, p. 107-115.
- VÖÖBUS 1975 : Arthur VÖÖBUS, *The Synodicon in the West Syrian Tradition* I, Louvain (CSCO 367-368 / Syr. 161-162).
- VÖÖBUS 1979a : Arthur VÖÖBUS, *The Didascalia Apostolorum in Syriac*, Louvain (CSCO 401-402 / Syr. 175-176, et CSCO 407-408 / Syr. 179-180).
- ARENDZEN 1902 : J. P. ARENDZEN, « An Entire Syriac Text of the "Apostolic" Church Order », *The Journal of Theological Studies* 3, p. 59-80.
- ASSEMANI 1759 : Étienne Évode ASSEMANUS et Joseph Simon ASSEMANUS, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum Catalogus*. primae tomus tertius, Roma.
- ASSEMANUS 1838 : Aloysius ASSEMANUS, *Ebedjesu metropolitae Sobae et Armeniae Collectio canonum synodicorum ex chaldaicis Bibliothecae Vaticanae codicibus sumpta et in latinam linguam translata ab Aloysio Assemano. Praecedit Epitome*

- canonum apostolicorum auctore eodem Ebediesu*, dans A. MAI (éd.), *Scriptorum veterum nova collectio* X, Roma, p. 21-168 ; 191-360.
- BAUMSTARK 1922 : Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn – réimpression Berlin, 1968.
- BEDJAN 1898 : Paul BEDJAN, *Nomocanon Gregorii Barhebraei*, Paris, Leipzig.
- BRAUN 1900 : Oscar BRAUN, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart-Wien – réimpression Amsterdam, 1975.
- BRAUN 1902 : Oscar BRAUN, « Briefe des Katholikos Timotheos I », *Oriens Christianus* 2, p. 1-32.
- CIPROTTI 1967 : Voir NAU 1913.
- CPG 1980 : Maurice GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* IV : *Concilia, Catenae*, Turnhout.
- CPG 1983 : Maurice GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* I : *Patres Antenicani*, Turnhout.
- DESREUMAUX 1993 : Alain DESREUMAUX, « Les titres des œuvres apocryphes chrétiennes et leur corpus. Le cas de la "Doctrina d'Addai" syriaque », dans M. Tardieu (éd.), *La formation des canons scripturaires*, Paris, p. 203-217.
- FAHED 1935 : Pierre FAHED, *Kitāb al-Hudā ou Livre de la Direction. Code Maronite du Haut Moyen Age*, Alep.
- FUNK 1905 : Franz Xaver FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* 2, Paderborn – réimpression Torino, 1959.
- GOSHEN-GOTTSTEIN 1979 : Moshe H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library. A Catalogue*, Ann Arbor, Michigan.
- GRAF 1944 : Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Erster Band : *Die Übersetzungen*, Roma (Studi e Testi 118).
- GRAF 1947 : Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Zweiter Band : *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Roma (Studi e Testi 133).
- HOENERBACH et SPIES 1956-1967 : Wilhelm HOENERBACH et Otto SPIES, *Ibn at-Taiyib, Fiḡh an-naṣrāniyā. Das Recht der Christenheit*, 4 vol., Louvain (CSCO 161, 162, 167, 168 / Ar. 16, 17, 18, 19).
- JOANNOU 1962a : Périclès-Pierre JOANNOU, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)* I/1 : *Les canons des conciles oecuméniques (II^e- IX^e s.)*, Città del Vaticano (Codificazione Canonica Orientale. Fonti, fascicolo IX).
- JOANNOU 1962b : Périclès-Pierre JOANNOU, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)* I/2 : *Les canons des Synodes Particuliers*, Città del Vaticano (Codificazione Canonica Orientale. Fonti, fascicolo IX).
- KAUFHOLD 1976 : Hubert KAUFHOLD, *Die Rechtssammlung des Gabriel von Baṣra und ihr Verhältnis zu den anderen juristischen Sammelwerken der Nestorianer*, Berlin.
- KAUFHOLD 1984 : Hubert KAUFHOLD, « Der Richter in den syrischen Rechtsquellen. Zum Einfluß islamischen Rechts auf die christlich-orientalische Rechtsliteratur », *Oriens Christianus* 68, p. 91-113.
- KAUFHOLD 2003 : Hubert KAUFHOLD, « Welche Rechtsquellen kannte Patriarch Severos von Antiocheia (512-518) ? », dans H. ZAPP, A. WEIß et S. KORTA (éds), *Ius canonicum in oriente et occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag*, Frankfurt am Main u. a., p. 259-274 (Adnotationes in Ius Canonicum 25).
- KOHLBACHER 2000 : Michael KOHLBACHER, « Wessen Kirche ordnete das Testamentum Domini Nostri Jesu Christi ? », dans M. TAMCKE et A. HEINZ (éds), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, Münster, p. 55-137 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9).
- KOHLBACHER 2004 : Michael KOHLBACHER, « Zum liturgischen Gebrauch der Apostolischen Konstitutionen in Ägypten », dans James M. S. COWEY et Bärbel KRAMER, *Paramone. Editionen und Aufsätze von Mitgliedern des Heidelberger*

- Instituts für Papyrologie zwischen 1992 und 2004*, München-Leipzig 2004 (Archiv für Papyrusforschung, Beiheft 16), p. 296-312.
- MINGANA 1933 : Alphonse MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts I*, Cambridge.
- RIEDEL 1900 : Wilhelm RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig – réimpression, Aalen 1968.
- SCHULTHESS 1908 : Friedrich SCHULTHESS, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon nebst einigen zugehörigen Dokumenten*, Berlin.
- STEIMER 1992 : Bruno STEIMER, *Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen*, Berlin, New York.
- TILL et LEIPOLDT 1954 : Walter TILL und Johannes LEIPOLDT (Herausgegeben und übersetzt von), *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts*, Berlin (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 58).
- VANDENHOFF 1913 : Bernhard VANDENHOFF, « Ein Brief des Elias bar Šinaja über die Wahl des Katholikos Iso'jahb IV », *Oriens Christianus* 11, NS 3, p. 59-81, p. 236-262.
- VAN LANTSCHOOT 1965 : Arn. VAN LANTSCHOOT, *Inventaire des manuscrits syriaques des Fonds Vatican (490 [recte: 460] - 631)*, Barberini Oriental et Neofiti, Città del Vaticano (Studi e Testi 243).
- VÖÖBUS 1970 : Arthur VÖÖBUS, *Syrische Kanonensammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde. I. A-B: Westsyrische Originalurkunden. 1*, Louvain (CSCO 307, 317 / Subs. 35, 38).
- VÖÖBUS 1973 : Arthur VÖÖBUS, « Nouvelles sources de l'Octateuque clémentin syriaque », *Le Muséon* 86, p. 105-109.
- VÖÖBUS 1979b : Arthur VÖÖBUS, « Die Entdeckung der ältesten Urkunde für die syrische Übersetzung der Apostolischen Kirchenordnung », *Oriens Christianus* 63, p. 37-40.
- VOSTÉ 1940 : Jacques Marie VOSTÉ, *"Ordo iudiciorum ecclesiasticorum" collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar Abdišo' Metropolita Nisibis et Armeniae latine interpretatus*. Fonti II/XV, Città del Vaticano.
- WITAKOWSKI 1987 : Witold WITAKOWSKI, « The Origin of the "Teaching of the Apostles" », dans H. J. W. DRIJVERS (éd.), *IV Symposium Syriacum 1984*, Roma, p. 161-171 (Orientalia Christiana Analecta 229).
- WRIGHT 1871 : William WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum II*, London.
- ZOTENBERG 1874 : Hermann ZOTENBERG, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque nationale*, Paris.

LA TRANSMISSION ET LA RÉCEPTION DES APOCRYPHES SYRIAQUES DANS LA TRADITION ARMÉNIENNE

Valentina CALZOLARI

Centre de recherches arménologiques, Université de Genève

Les premières traductions des textes apocryphes syriaques en arménien se situent dans la période formatrice de la littérature arménienne elle-même, au V^e siècle. Elles constituent l'une des expressions d'un mouvement d'intérêt plus général vis-à-vis du patrimoine littéraire syriaque.

Préambule

L'alphabétisation même de l'Arménie passa par la Syrie¹. En effet, c'est en milieu syriaque – entre Amida (Diyarbakir), Édesse et Samosate – qu'au début du V^e siècle, les Arméniens, jusque-là dépourvus de lettres nationales, organisèrent des missions dont la finalité était de trouver un système d'écriture apte à reproduire les sons de leur langue. Le but principal était de parvenir à la mise au point d'un instrument nécessaire pour mettre par écrit, en arménien, la Bible et les commentaires exégétiques indispensables pour son interprétation correcte, et d'achever ainsi l'évangélisation du pays commencée officiellement un siècle auparavant déjà².

1. Parmi les travaux récents sur l'alphabétisation de l'Arménie, cf. ZEKIYAN 2004a, ZEKIYAN 2004b.
2. Le royaume arménien adopta officiellement le christianisme comme religion d'État au début du IV^e siècle, sous l'impulsion de saint Grégoire l'Illuminateur et du roi Tiridate III. La date traditionnelle de la conversion de l'Arménie est 301, la date la plus

Jusqu'à cette époque, dans les églises et les monastères d'Arménie, les Écritures avaient été lues en syriaque ou en grec, selon les différentes régions du pays³. Mais au v^e siècle, une volonté d'autonomie s'affirma chez les Arméniens qui, lassés de devoir mendier auprès d'autres langues et d'autres systèmes d'écriture⁴, ressentirent l'urgence de « traduire, écrire et enseigner » en arménien la Parole de Dieu et de se faire ainsi les exécuteurs de l'« art évangélique » voulu par Dieu⁵.

Cette volonté d'autonomie s'explique à partir de la nouvelle situation politique de l'Arménie au début du v^e siècle. À la fin du siècle précédent, le pays avait fait l'objet d'un partage entre la Perse et Byzance. Dans la Persarménie, en particulier, les visées d'assimilation religieuse des Iraniens zoroastriens n'allaient pas tarder. Conscients du danger de la perte de l'identité nationale en même temps que religieuse, les Arméniens éprouvèrent le besoin de se recentrer autour de la foi chrétienne, en la considérant comme un élément de cohésion nationale. Pour que le christianisme puisse s'imposer comme le symbole même de l'identification nationale du peuple, il était cependant nécessaire qu'il cesse d'être véhiculé par d'autres écritures.

C'est en terre syrienne que les Arméniens organisèrent les premières missions destinées à la réalisation d'un tel projet, chargé d'enjeux si importants non seulement d'un point de vue culturel, mais aussi religieux et politique.

Certes, le choix syrien fut un choix obligé à cause du fait que les dominateurs sassanides étaient hostiles à tout contact entre les Arméniens et les Grecs et même entre les Arméniens de la Persarménie et les Arméniens de la partie grecque⁶. L'Église arménienne, d'ailleurs, il

probable étant néanmoins 314 : cf. ANANÉAN 1961, suivi par GARSOÏAN 1999, p. 2, note 3.

3. Voir le témoignage des historiens arméniens Fauste de Byzance (P'awstos Buzand), *Histoire des Arméniens*, III, 13, Lazare de P'arpi, *Histoire des Arméniens*, I, 10 et Moïse de Khorène, *Histoire des Arméniens*, III, 47 (trad. par GARSOÏAN 1989, ULUHOĞIAN 1997, THOMSON 1991, MAHÉ et MAHÉ 1993). La lecture était suivie par une explication orale en arménien, comme nous l'indiquent par exemple le passage de Moïse de Khorène indiqué ; cf. aussi MAHÉ 1988, p. 244.

4. C'est l'image utilisée par Lazare de P'arpi, *ibid.*

5. Je reprends les paroles de l'historien Koriwn, *Vie de Maštoc'*, 11, qui cite Es 8, 1 ; Ha 2, 2 (cf. Es 30, 8) ; Ps 102 (101), 19 ; Ps 87 (86), 6 ; Mt 28, 19 (cf. Mt 24, 14 ; 26, 13 ; Mc 14, 9) (trad. par WINKLER 1994, NOREHAD 1964 [1985]).

6. Pour pouvoir réaliser des missions en territoire grec, les Arméniens durent attendre des moments de trêve entre les Grecs et les Iraniens, comme l'accalmie entraînée par le traité de paix de 422, qui permit l'organisation d'un premier voyage à Byzance, vraisemblablement entre 422 et 425. Celui-ci eut néanmoins comme conséquence le

convient de le rappeler, était à cette époque plutôt philogrecque⁷. Néanmoins, la filiation séculaire du christianisme arménien par rapport au christianisme édessénien ne fut certainement pas étrangère à ce choix⁸. Il s'agit d'un point important que nous allons retrouver en nous intéressant à la réception de certaines traditions apocryphes syriaques en arménien.

Lors de plusieurs expéditions, le religieux arménien Maštoc' et ses collaborateurs, équipés des lettres nationales nouvellement créées et perfectionnées entre Édesse et Samosate, purent ainsi traduire rapidement la Bible et plusieurs textes des Pères de l'Église syrienne, notamment les œuvres en usage à l'École des Perses dirigée par Ibas. Une partie de ces œuvres, parmi lesquelles on peut rappeler celles de Théodore de Mopsueste, fut par la suite reniée, après le concile d'Éphèse de 431 condamnant l'hérésie de Nestorius⁹. La première traduction arménienne de la Bible elle-même¹⁰ fit l'objet d'une totale refonte sur la base

bannissement du catholicos Sahak, le principal promoteur de cette initiative, en 428. De retour de son exil trois ans après, Sahak ne put d'ailleurs récupérer que la juridiction de sa province. Sur cette période de l'histoire arménienne, cf. WINKLER 1985, p. 91-109 ; GARSOÏAN 1999, chap. II, notamment p. 70-71 et note 100 (voyage à Byzance) et p. 62-65 (destitution de Sahak) ; voir aussi ANANEAN 1964.

7. Cf. GARSOÏAN 1999, chap. II.

8. Un premier courant chrétien provenant d'Édesse influença les régions méridionales d'Arménie déjà à l'époque apostolique ou post-apostolique, alors qu'un deuxième courant, provenant de Cappadoce, pénétra dans l'Arménie nord-occidentale. Sur l'histoire des rapports entre le christianisme arménien et le christianisme syriaque, voir l'ouvrage classique de TER-MINASSIAN 1904 ; cf. aussi GARSOÏAN 1999, chap. II et notamment p. 1-27 ; voir aussi *infra*, note 15.

9. La délégation arménienne était à Édesse à l'époque de la déchirure entre Ibas et l'évêque Rabboula qui, après 431, avait rallié le camp de Cyrille d'Alexandrie, le promoteur du concile d'Éphèse. Rappelons que, si les traductions des œuvres de Théodore de Mopsueste et de son maître Diodore de Tarse ont été détruites, d'autres ont été en revanche attribuées à des auteurs qui n'étaient pas en odeur d'hérésie. C'est le cas par exemple du *Commentaire d'Ézéchiël* et du *Commentaire sur les Psaumes* de Théodoret de Cyr (attribués respectivement à Cyrille d'Alexandrie et à Épiphanes de Salamine) ou encore du *Commentaire à l'Octateuque* d'Eusèbe d'Émèse (attribué à Cyrille d'Alexandrie) : cf. DRIESSEN 1961 ; MAHÉ 1995, p. 167-179 ; OUTTIER 1977. Sur cette période de l'histoire religieuse et littéraire de l'Arménie, cf. GARSOÏAN 1999, chap. II.

10. La question de la *Vorlage* de la première traduction arménienne de la Bible est complexe. L'origine syriaque de la première traduction des *Chroniques* a été montrée par TER-PETROSYAN 1984 (mais cf. COWE 1990-1991). Sur les rapports possibles entre la traduction arménienne des Évangiles et le *Diatessaron* de Tatien, cf. LYONNET 1950 et ESSABALIAN 1937 (mais cf. VÖÖBUS 1954, p. 150-154). Parmi les études récentes sur la question, cf. COX 1981, p. 6-13 ; TER-PETROSYAN 1985, et

d'exemplaires grecs ramenés de Byzance, jugés plus « sûrs »¹¹. Malgré cette prise de distance postérieure au concile d'Éphèse, les liens entre la littérature naissante d'Arménie et la littérature théologique syriaque représentent en tout cas un élément constitutif certain de la pensée religieuse arménienne du V^e siècle¹².

En plus des textes des Pères de l'Église, la première vague de traduction de textes syriaques en arménien allait comprendre également des œuvres apocryphes.

Les versions arméniennes des œuvres apocryphes syriaques

L'importance de l'étude philologique des anciennes versions arméniennes des textes apocryphes syriaques (les Actes de Thècle)

La médiation d'une ancienne version syriaque de l'original grec se trouve par exemple à la base de la version arménienne des *Actes de Thècle*¹³, une œuvre apocryphe qui relate les circonstances de la conversion et du double supplice subi par Thècle, la jeune fille d'Iconium disciple de Paul qui, suite à plusieurs épreuves et à plusieurs événements miraculeux, fut élevée au rôle d'« apôtre »¹⁴. La version arménienne des *Actes de Thècle* fut effectuée à l'époque classique et fut à l'origine d'une légende hagiographique qui connut différents développements en Arménie jusqu'au Moyen Âge¹⁵.

notamment p. 50-58. Sur les différentes orientations exégétiques, respectivement antiochienne et alexandrine, présumées par les deux traductions, cf. MAHÉ 1988.

11. Cf. Koriwn, *Vie de Maštoc'*, 19. Il s'agit des exemplaires que les Arméniens purent obtenir lors d'une deuxième mission à Byzance, après 431 : WINKLER 1985, p. 111-115.
12. À ce propos, voir par exemple VAN ROMPAY 1984 (au sujet des influences antiochiennes sur le théologien arménien du V^e siècle Eznik). À ce sujet, cf. aussi MATHEWS 2002.
13. Cf. CALZOLARI 1996.
14. Comme on le sait, les *Actes de Thècle* constituaient au départ un épisode des *Actes de Paul*. Sur la tradition apocryphe et hagiographique de sainte Thècle, cf. par exemple DAGRON 1978 ; RORDORF 1985 ; BREMMER (ed.) 1996, DAVIS 2001.
15. Cf. CALZOLARI 2000b et CALZOLARI à paraître (b). Une piste syriaque, d'ailleurs, se trouve peut-être à la base de la présence des matériaux hagiographiques sur la sainte à l'intérieur de l'œuvre de l'historien Fauste de Byzance déjà mentionné : cf. CALZOLARI 1997a. Sur l'œuvre de Fauste comme source sur l'influence syriaque dans la formation du christianisme arménien ancien, cf. GARSOÏAN 1989, p. 46-47.

L'étude des anciennes versions arméniennes des textes grecs ou syriaques, y compris les textes apocryphes, comparées avec leurs modèles, est importante à plusieurs niveaux : philologique, littéraire, historique, théologique. Cette donnée est valable pour l'étude de la version arménienne des *Actes de Thècle* aussi. Du point de vue philologique, il convient de rappeler que la comparaison du texte syriaque édité par W. Wright¹⁶ et du texte arménien, que j'ai pu examiner sur une large base manuscrite inédite, m'a permis de constater que la version arménienne constitue une traduction fidèle du texte syriaque, encore plus fidèle que ce que F. C. Conybeare avait pu établir au bout de son enquête sur les *Actes de Thècle* arméniens et syriaques, en 1894¹⁷.

En particulier, l'étude des variantes du texte syriaque signalées par Wright en apparat, m'a permis de vérifier que l'arménien est plus proche des manuscrits auxiliaires que du manuscrit adopté par l'éditeur comme manuscrit de base. Dans la plupart des cas, l'accord de l'arménien avec les manuscrits auxiliaires est appuyé par le grec aussi, ce qui justifie la nécessité d'une nouvelle évaluation de la valeur critique des différents témoins syriaques et légitime peut-être l'exigence d'une nouvelle édition critique, en vue de laquelle l'heuristique serait également à compléter¹⁸.

Les œuvres apocryphes comme sources pour la connaissance de l'histoire du christianisme ancien (Actes d'André et Matthieu, Martyre d'André, Martyre de Philippe)

Sans s'attarder davantage sur des questions d'ordre strictement philologique, rappelons, si besoin est, que l'étude de la transmission et de la diffusion des textes apocryphes constitue un domaine d'intérêt privilégié non seulement pour le philologue, mais également pour l'historien du christianisme. La différence des doctrines et des pratiques religieuses suivies par telle ou telle communauté chrétienne implique forcément une réception différente des œuvres – y compris les œuvres apocryphes – ayant pour fonction de véhiculer le contenu des doctrines ou des pratiques elles-mêmes. Ainsi, pour citer un exemple de deuxième main, la comparaison entre les textes grec, syriaque et arménien des *Actes d'André et Matthieu au pays des anthropophages* avait permis au regretté Dom L. Leloir de vérifier que, tout en étant « fortement teintée d'encratisme », la version arménienne a tendance à corriger d'une façon orthodoxisante les notes

16. Cf. WRIGHT 1871 (1968), p. 128-169.

17. Cf. CONYBEARE 1894, p. 49-60.

18. Cf. CALZOLARI 1997b.

anti-juives et les passages encratites contenus dans le texte syriaque dont elle dérive¹⁹.

Cet exemple peut être mis en rapport avec d'autres, complémentaires à celui-ci, où la version arménienne révèle au contraire une tendance encratite plus marquée par rapport à l'état du texte original à notre disposition. Je me réfère notamment à la version arménienne du *Martyre grec d'André* qui atteste des passages à tendance encratite qui pourraient remonter au texte primitif grec et qui auraient fait les frais de la « censure » à l'intérieur de la tradition directe grecque²⁰. La version arménienne du *Martyre de Philippe* présente à son tour plusieurs passages à tendance encratite absents dans le texte original grec²¹.

Une étude systématique de l'encratisme en Arménie reste à faire ; une telle enquête devrait nécessairement tenir compte du témoignage offert par la littérature apocryphe en langue arménienne. À ce propos, rappelons avec Dom Leloir que des liens ont dû exister entre l'encratisme issu des cercles syriens et les milieux monastiques arméniens²², qui représentent l'un des foyers de production ou de diffusion possibles de la littérature apocryphe.

Il serait également intéressant d'étudier ces témoignages en relation avec l'enseignement d'Eustathe de Sébaste (IV^e siècle) qui présentait plusieurs affinités avec la doctrine encratite²³. Comme d'autres l'ont écrit, il est fort probable qu'Eustathe trouva des acolytes en Arménie, déjà à l'époque du patriarche Nersès le Grand (353-373)²⁴. Un indice possible de la propagation de cette hérésie en Arménie est par ailleurs constitué par la présence, dans le recueil des canons de l'Église arménienne, de la traduction des canons du concile de Gangres qui vers 340 condamna la doctrine d'Eustathe²⁵. Si la doctrine rigoriste d'Eustathe ainsi que les tendances proches de celle-ci furent rejetées par l'Église arménienne, il est intéressant de vérifier qu'elles ne cessèrent pourtant pas de circuler, comme nous le prouve précisément, ne serait-ce qu'indirectement, la littérature apocryphe.

19. Cf. LELOIR 1986, p. 191-204 (qui reprend LELOIR 1975-1976) et LELOIR 1978.

20. Cf. CALZOLARI 2000a, p. 170-181.

21. Cf. LELOIR 1992, p. 420-431 ; CALZOLARI 2004.

22. Cf. LELOIR 1978, p. 148.

23. Sur l'encratisme des *Actes de Philippe* et les rapports de cette œuvre avec la doctrine d'Eustathe, cf. AMSLER 1999, p. 13-16, 469-520.

24. Cf. GARSOÏAN 1983, p. 164-169.

25. Cf. HEFELE 1907, p. 1029-1045 ; HAKOBYAN 1964, p. 190-201.

Influence du canon biblique syriaque sur le canon néotestamentaire arménien : la *Correspondance entre Paul et les Corinthiens (3 Cor)*

L'étude du développement de la littérature apocryphe dans les langues orientales, et notamment en syriaque et en arménien, nous offre des témoignages importants, parfois fondamentaux, sur la formation du canon lui-même. À ce propos, on ne saurait négliger de rappeler le témoignage de la *Correspondance apocryphe entre Paul et les Corinthiens (3 Cor)*, qui fut écrite originairement en grec au II^e siècle. Comme on le sait, cette correspondance comprend non seulement l'épître de Paul aux Corinthiens, mais également la lettre adressée par les Corinthiens à Paul pour lui faire part des soucis d'ordre doctrinal qui les troublaient depuis la venue de personnages sectaires à Corinthe. Deux brèves parties narratives, vraisemblablement d'origine secondaire, précisent le contexte dans lequel cette échange d'épîtres eut lieu.

Lors de la rédaction des *Actes de Paul* déjà mentionnés (II^e siècle), cette correspondance, préexistante, fut introduite à l'intérieur du roman-fléuve sur l'apôtre²⁶. La deuxième étape fut une nouvelle séparation par rapport aux *Actes*. C'est ainsi sous forme séparée que *3 Cor* continua à circuler et, sous forme séparée toujours, qu'elle fut traduite en différentes langues, et notamment en syriaque (aujourd'hui perdu), en arménien et en latin²⁷.

*Histoire de la transmission du texte*²⁸

Sans vouloir retracer d'une façon exhaustive l'histoire de la transmission du texte de *3 Cor*, rappelons que jusqu'à la fin du XIX^e siècle, cette correspondance était connue seulement grâce à l'ancienne version arménienne d'époque classique, qui fut identifiée dans un manuscrit de Smyrne par l'archevêque J. Ussher, au XVII^e siècle²⁹. L'importance de la découverte de ce texte apocryphe n'échappa pas à la communauté savante, comme le prouve l'intense activité de publication qui se produisit autour de cette œuvre pendant tout le XVIII^e siècle : en 1714, le texte arménien fut traduit en latin par P. Masson ; l'année suivante, une nouvelle édition de l'arménien, accompagnée d'une nouvelle traduction latine, vit le jour grâce aux soins de D. Wilkins³⁰ ; en 1716,

26. À l'intérieur de l'épisode de Philippes, comme on peut le comprendre grâce au témoignage du copte (voir note suivante).

27. La traduction copte conservée dans le papyrus d'Heidelberg (un témoin d'importance exceptionnelle malgré son état malheureusement très lacunaire) est au contraire basée sur la version intégrale des *Actes de Paul* grecs ; elle contient les quatre sections (épîtres et parties narratives) ; cf. SCHMIDT 1905².

28. Pour une synthèse récente, cf. HOVHANESSIAN 2000, p. 1-33 et RORDORF 1993, p. 22-35.

29. Cf. USSHER 1644, p. 29 (*non vidi*).

30. Cf. MASSON 1714 (*non vidi*) ; WILKINS 1715 (*non vidi*).

La Croze effectua une nouvelle traduction latine qui, jointe à celle de Wilkins, fut intégrée en 1719 par Fabricius dans son *Codex apocryphus Novi Testamenti*³¹. En 1727, W. Whiston publia une traduction anglaise du texte arménien, basée sur le texte conservé dans un manuscrit arménien inédit d'Alep. Cette découverte codicologique fut importante, car elle permit à La Croze (qui en donna une nouvelle traduction) non seulement de supposer une datation ancienne pour ce texte apocryphe, mais aussi d'avancer l'hypothèse d'un rapport entre la correspondance et une œuvre consacrée à la figure de l'apôtre Paul³². En 1736, les frères W. et G. Whiston (fils de W. Whiston) publièrent deux traductions, respectivement en latin et en grec, du texte arménien, en appendice de leur ouvrage sur Moïse de Khorène ; le même texte, avec les deux traductions, fit l'objet d'une publication dans un volume séparé dû aux soins de J. Carpzov³³. En 1805, la correspondance fut insérée dans l'édition critique de la Bible établie par Y. Zōhræpean sur la base de manuscrits bibliques de la Bibliothèque du monastère arménien Saint-Lazare, à Venise. Cette édition constitue encore de nos jours la seule édition critique de 3 Cor³⁴. Il est intéressant de rappeler en outre que le texte arménien de 3 Cor d'après l'édition de Zōhræpean fut traduit en anglais par Lord G. Byron, pendant son séjour au monastère arménien de Venise, avec l'aide du père P. Aucher (Awkerian)³⁵. À la fin du XIX^e siècle virent encore le jour deux traductions allemandes et une traduction française³⁶.

Avant de pouvoir ajouter au texte arménien de 3 Cor d'autres témoins, il fallut attendre la fin du XIX^e siècle. À partir de 1890, cinq témoins latins furent en effet repérés, appartenant à des époques différentes³⁷. Une trouvaille fondamentale fut en outre la découverte, en 1904, du papyrus copte de Heidelberg, déjà mentionné³⁸. Le texte original grec fut identifié seulement en 1959, dans un papyrus du III^e siècle conservé dans la bibliothèque Bodmeriana de Genève (le pap. Bodmer X)³⁹. Ce papyrus conserve le seul témoin grec connu de nos jours.

31. Cf. FABRICIUS 1719, p. 668-670 ; 681-683 (*non vidi*).

32. Cf. WHISTON 1727 (*non vidi*) ; LA CROZE 1746, p. 237 (*non vidi*).

33. Cf. WHISTON et WHISTON 1736, p. 369-384 (*non vidi*) ; CARPZOV 1776 (*non vidi*).

34. Voir plus bas, note 41.

35. Cf. AUCHER et BYRON 1819, appendice (*non vidi*).

36. Cf. VETTER 1890, p. 615-624 et VETTER 1893-1894, p. 70-79 (*non vidi*) ; trad. par S. KANAJANZ dans ZAHN 1892, p. 595-606 ; CARRIÈRE et BERGER 1891, p. 347-351.

37. M = cod. Ambros. E. 53 inf., du X^e siècle (cf. CARRIÈRE et BERGER 1891) ; L = cod. Laudun. 45, du XIII^e siècle (BRATKE 1892) ; P = cod. Paris. lat. 5288 (*olim* Baluze 439, Reg. 3862), du X^e/XI^e siècle (DE BRUYNE 1908 ; cf. aussi AUGER 1985) ; Z = cod. Tigurinus Car. C 14, du X^e siècle (DE BRUYNE 1933) ; B = cod. Berolin. Ham. 84, du XIII^e siècle (BOESE 1952-1953).

38. Voir *supra*, note 27.

39. Cf. TESTUZ 1959, p. 7-45.

L'histoire de la transmission des textes apocryphes, on le sait, est souvent révélatrice des censures subies ou, au contraire, de l'autorité jouée par telle ou telle œuvre à l'intérieur des différentes communautés chrétiennes. Il est ainsi significatif de remarquer que, face au *seul* témoin grec à notre disposition, il est possible de citer plus de quatre-vingts manuscrits arméniens. Dans la plupart des cas, il s'agit de manuscrits bibliques⁴⁰. Cet aspect de la transmission du texte arménien dépend du fait que, du moins dans un premier temps, *3 Cor* a dû faire partie des livres canoniques de l'Église arménienne. Dans plusieurs manuscrits bibliques qui la contiennent, elle se trouve en effet après *2 Cor* et avant l'*Épître aux Galates*⁴¹.

Or, selon toute vraisemblance, c'est sous l'influence du canon syriaque que *3 Cor* a été insérée à l'intérieur du canon néotestamentaire arménien. En effet, *3 Cor* fut aussi considérée comme canonique par l'Église syriaque. Cela est démontré par le fait qu'elle est commentée par Ephrem dans son *Commentaire aux épîtres pauliniennes*, où elle est examinée tout de suite après *2 Cor* et avant *Gal*⁴². Telle devait être sa position à l'intérieur du Nouveau Testament en usage du temps d'Ephrem ; pour le Père de Nisibe, cette correspondance avait donc une valeur canonique, comme le laisse comprendre également le ton du commentaire. C'est l'opinion des savants qui se sont attachés à l'étude du rôle de *3 Cor* au sein des Églises orientales⁴³. L'attitude de l'Église syrienne vis-à-vis de cette correspondance a dû cependant changer assez tôt ; le texte syriaque lui-même, d'ailleurs, est aujourd'hui perdu.

Différente fut la réception en Arménie. Des versets de l'épître apocryphe de Paul ont été en effet cités dans deux passages de la *Catéchèse* de Grégoire l'Illuminateur, incorporée dans l'*Histoire de l'Arménie* d'Agathange (deuxième moitié du V^e siècle), ainsi que dans un

40. Répertoriés dans ADJEMIAN 1992.

41. Dans d'autres, elle se trouve au contraire à la fin du NT, après la *Prière de Manassé* et avant la *Dormition de Jean* (c'est l'emplacement dans lequel elle a été éditée dans ZÖHRAPEAN 1805, appendice, p. 25-27). Cette position dans les manuscrits arméniens reste néanmoins révélatrice de l'importance sinon de l'autorité que connut cette œuvre apocryphe à l'intérieur de l'Église arménienne.

42. Ce commentaire n'existe aujourd'hui que grâce à sa version arménienne (trad. latine de l'arménien dans Ephrem 1893). Selon BUNDY 1999, il serait issu de l'École d'Ephrem et non directement de la plume du Père de Nisibe. Je remercie B. Outtier d'avoir attiré mon attention sur cet article.

43. Pour le témoignage d'Ephrem et d'Aphraate, cf. HOVHANESSIAN 2000, p. 10-12 et bibliographie citée.

troisième extrait de l'œuvre d'Agathange⁴⁴. Au VII^e siècle, on trouve *3 Cor* évoquée dans le cadre des querelles théologiques entre Yovhannēs Mayragomec'i (ou Mayravanec'i) et T'ēodoros K'rt'enawor⁴⁵. Le témoignage de T'ēodoros K'rt'enawor est particulièrement intéressant pour l'histoire de la réception de *3 Cor* en Arménie. Dans sa controverse avec les partisans de Yovhannēs Mayragomec'i (antichalcédonien), T'ēodoros distingue en effet entre une ancienne version de la Bible, comprenant *3 Cor*, et une nouvelle rédaction – appelée aussi « version » et « écriture » –⁴⁶, dans laquelle *3 Cor* avait été supprimée, suite aux décisions conciliaires de Nicée qui avaient fixé à quatorze le canon des épîtres pauliniennes⁴⁷. T'ēodoros se réclame cependant de l'autorité de Grégoire l'Illuminateur, en soulignant précisément son utilisation de *3 Cor* dans ses discours. Le témoignage de T'ēodoros sur le statut de *3 Cor* est intéressant tout d'abord pour les informations qu'il nous livre à propos de l'époque d'Agathange⁴⁸, mais aussi si on l'interprète en le situant dans le contexte chronologique qui est le sien : les paroles de T'ēodoros nous permettent en effet de comprendre qu'en tout cas au VII^e siècle, *3 Cor* ne faisait plus partie du canon néotestamentaire arménien.

Néanmoins, d'autres témoignages d'époque médiévale et moderne montrent que, même après le VII^e siècle, la réception de *3 Cor* en Arménie ne fut pas complètement négative. La correspondance fut par exemple

44. Cf. Agathange, *Histoire des Arméniens*, § 280 (*3 Cor* 2, 11), § 387 (*3 Cor* 2, 13-16), § 179 (*3 Cor* 2, 30).

45. Elle est utilisée dans l'argumentation de T'ēodoros K'rt'enawor pour prouver l'authenticité des célèbres versets de Lc 22, 43-44 sur la sueur de sang de Jésus au moment de la Passion. Cet extrait a été traduit (en anglais) et étudié par COWE 1993, p. 38-4 ; cf. aussi LYONNET 1950, p. 12-13 et 272. Sur la présence de *3 Cor* dans les manuscrits bibliques arméniens, voir COWE 1984, p. 63-64 et, sur la critique textuelle de la version arménienne, COWE 1999. Pour une analyse théologique et textuelle de *3 Cor*, voir l'étude récente de HOVHANESSIAN 2000 plusieurs fois citée.

46. Les expressions arméniennes employées par T'ēodoros sont d'un côté *i hnapatum tarsn*, *hnagum awetarani* et, de l'autre côté, *i norapatum grut'eann*, *i nor* (ou *noraber*) *t'argmanut'iwns* ou encore *i norapatum šaradrut'eann*.

47. Comme le fait remarquer COWE 1993, p. 41, note 53, T'ēodoros mentionne erronément le concile de Nicée, alors que le canon des quatorze épîtres fut fixé plutôt par le synode de Laodicée (IV^e-V^e siècle). Rappelons au passage que les listes des livres canoniques et non canoniques du concile de Laodicée ont été traduites en arménien : cf. HAKOBYAN 1964, p. 240-242 ; sur les listes arméniennes des œuvres canoniques, cf. STONE à paraître. Je remercie vivement M. Stone de m'avoir permis de prendre connaissance de son article avant sa parution.

48. C'est à ce texte qu'il fait vraisemblablement allusion lorsqu'il mentionne les discours de Grégoire.

incluse dans la liste des livres canoniques établie par Mxit'ar Ayrivanec'i au XIII^e siècle (sur la base du témoignage de Yovhannēs Sarkawag, du XI^e siècle). Elle se trouve également dans les listes respectivement de Grigor Tat'ewac'i, au XIV^e siècle, et de Step'anos Tzik, au XVII^e siècle⁴⁹.

Le cas de 3 *Cor* constitue un témoignage très intéressant pour reconstruire l'histoire de l'établissement du canon néotestamentaire. Cette correspondance, apocryphe pour certaines Églises, mais canonique pour d'autres, à des moments différents de leur histoire, montre que l'histoire de la fixation du canon du Nouveau Testament est loin d'avoir connu le même processus auprès des différentes communautés chrétiennes orientales et occidentales. D'un point de vue méthodologique, il importe de souligner encore la nécessité d'une approche interdisciplinaire des œuvres apocryphes issues de communautés chrétiennes différentes.

Traditions apocryphes, liturgie et hagiographie : les récits d'invention de la Vraie Croix

Les légendes relatives à l'invention de la Vraie Croix constituent l'un des dossiers apocryphes parmi les plus complexes. Les spécialistes reconnaissent l'existence d'au moins trois traditions⁵⁰ :

a) une tradition typiquement gréco-latine, destinée à devenir la version officielle de l'Empire, attribue l'invention de la Croix à la mère de Constantin, Hélène, au IV^e siècle⁵¹. Cette tradition est également liée à la construction et à la dédicace, par volonté de Constantin, d'un complexe cultuel sur les lieux du Saint-Sépulcre et sur le Golgotha (en 335), ainsi qu'à l'introduction dans la liturgie de Jérusalem de différentes fêtes (autour du 13-14 septembre) qui associent les encénies⁵² de ces bâtiments sacrés au cycle de l'exaltation de la Croix⁵³. La tradition de l'invention par Hélène constitue vraisemblablement le noyau le plus ancien de la légende.

49. Je tire ces informations de HOVHANESSIAN 2000, p. 14-15, qui mentionne d'autres indications en plus de celles rappelées ici.

50. Parmi les études récentes, cf. DRIJVERS 1992 ; DRIJVERS 1996 ; voir aussi VAN ESBROECK [s.d.], p. 126-134.

51. La mention explicite la plus ancienne est celle d'Ambroise de Milan, *De obitu Theodosii*, 40-49 (an 395) ; dans la tradition latine, voir aussi Paulin de Nole, *Ep.*, 31, 4-5 ; Sulpice Sévère, *Chron.* 2, 33-34.

52. Du grec *egkainia* ; fêtes de la dédicace d'un temple.

53. Selon Égérie, la date du 13 septembre fut choisie pour les encénies (en 335), en souvenir de la découverte de la Croix, qui aurait eu lieu en ce même jour : *Journal de voyage*, 48 (rappelons qu'Égérie ne mentionne pas Hélène).

Elle est attestée par exemple par les historiens ecclésiastiques de la tradition grecque et latine au V^e siècle (Sozomène, Socrate, Théodoret et Rufin)⁵⁴, la version la plus ancienne du récit étant probablement celle de Gélase de Césarée, dont l'*Histoire Ecclésiastique* (ca 390), perdue, a été traduite en latin par Rufin et intégrée à sa propre œuvre⁵⁵.

b) Une deuxième tradition syriaque associe l'épisode d'Hélène à un juif de Jérusalem, Judas, qui se serait converti et, sous le nom de Cyriaque, serait devenu évêque de Jérusalem après Macaire⁵⁶.

c) Une troisième tradition, toujours syriaque, attribue une première découverte de la Croix à la femme de l'empereur Claude, Protonice (nom évocateur faisant allusion à la *proto-nikè* « première victoire » de la Croix), à l'époque où Jacques était encore évêque de Jérusalem, au I^{er} siècle. Cette légende a été vraisemblablement créée sur le modèle de l'épisode d'Hélène, dans le but probable d'être adaptée à la *Doctrina d'Addai* (§ 16-30)⁵⁷. Dans un deuxième temps, le récit fut séparé de la *Doctrina* et connut ainsi une double forme de transmission : en tant qu'épisode de la *Doctrina* elle-même et, affranchi de cette œuvre, en tant que récit indépendant⁵⁸.

d) Il est intéressant de signaler en outre que des recherches récentes, effectuées par S. J. Shoemaker, ont amené à l'identification d'un quatrième récit d'invention de la Croix, toujours d'origine syriaque, lié au cycle de la *Dormition de la Vierge*⁵⁹, et plus précisément attesté dans une branche de la tradition manuscrite des *Six livres* (BHO 620-625 ; CANT 123)⁶⁰. Ce récit, qui constitue visiblement une interpolation secondaire ajoutée aux *Six livres* (seulement en syriaque ou déjà dans l'original grec

54. Socr., *HE* I, 17 ; Soz., *HE* II, 1, 1-11 ; Théod., *HE*, I, 18 ; Ruf., *HE*, I (X), 7-8.

55. Cf. DRIJVERS et DRIJVERS 1997, p. 13, qui cite WINKELMANN 1966a et WINKELMANN 1966b.

56. Cf. DRIJVERS et DRIJVERS 1997.

57. Cf. J. W. DRIJVERS 1996, p. 519, qui conteste l'idée d'une origine de l'épisode, indépendante de la *Doctrina d'Addai*, dans laquelle il aurait été ajouté seulement dans un deuxième temps (c'était la thèse jadis soutenue par TIXERONT 1888, p. 37-38 ; 161-191).

58. Pour une liste des manuscrits syriaques contenant la légende de Protonice, cf. DESREUMAUX 1993b, p. 212-214 ; sur la tradition manuscrite de la *Doctrina d'Addai*, cf. aussi DESREUMAUX 1983. Trad. française du texte syriaque par DESREUMAUX dans EAC I, p. 1492-1497 (cf. DESREUMAUX 1993a, p. 65-73).

59. Cf. SHOEMAKER à paraître. Je remercie vivement M. Shoemaker de m'avoir permis de prendre connaissance de son article avant sa parution.

60. Texte syriaque traduit du grec. Il n'est actuellement connu que grâce aux versions syriaque, arabe et éthiopienne : cf. SHOEMAKER à paraître, (avec bibliographie).

aujourd'hui perdu ?), se différencie des trois autres légendes tout d'abord par son cadre chronologique (il insiste en effet sur les querelles entre juifs et chrétiens de Jérusalem du temps où Marie était encore vivante) ; en outre, par le fait qu'il n'attribue pas l'invention de la Croix à un personnage féminin. Selon ce texte, les trois croix (celle du Christ et celles des larrons), ainsi que d'autres instruments de la Passion (clous, couronne d'épines, éponge, lance), avaient été cachés par les juifs. Ceux-ci n'avaient pas oublié leur emplacement et continuaient même à profiter des miracles opérés par les reliques. C'est suite à l'intervention du gouverneur impérial de Jérusalem que la Croix fut cherchée à nouveau. Suite à une série de circonstances, le gouverneur se convertit au christianisme. Il est cependant curieux de constater que, d'après le texte, il ne jugea pas opportun de faire sortir les reliques de leur cachette pour les abriter dans des bâtiments plus convenables. La fin étrange de l'épisode montre ainsi que son auteur connaissait peut-être d'autres variantes de la légende de l'*Inventio Crucis*, avec lesquelles il aurait essayé de concilier sa propre version.

Comme on peut le voir, la littérature apocryphe syriaque a accordé une grande importance à la légende de l'invention de la Croix, tout en l'enrichissant de développements qui lui sont propres⁶¹. Il est intéressant de se demander quelle a été la réception de ces deux traditions (grécolatine et syriaque) dans les documents littéraires et liturgiques arméniens. À ce propos, il est possible de remarquer qu'une première enquête dans les documents connus montre que les deux traditions, respectivement d'Hélène et de Protonice, ont aussi pénétré en Arménie⁶². Comme nous l'apprend le Père Renoux, les péripéties liées à l'invention par Hélène sont rappelées dans le cycle liturgique arménien célébrant la Croix (notamment le septième dimanche de la Croix, vers fin octobre)⁶³. Le même cycle comprend également d'autres fêtes empruntées à la liturgie grecque de Jérusalem, telles que la fête de la Dédicace des lieux saints ou celle de l'apparition de la Croix dans le ciel de Jérusalem au temps de Constance

61. Sans besoin de commentaire sont les propos suivants de LECLERCQ 1914, col. 3136 : « Les légendes syriennes et autres déraisonnent tout à fait ; laissons-les. Les témoins recevables sont déjà très difficiles à accorder entre eux. »

62. Il convient de rappeler que le personnage de Judas n'était pas non plus inconnu des sources arméniennes. Il est en effet mentionné par Moïse de Khorène, *Histoire des Arméniens* II, 87, dans un bref passage sur l'invention de la Croix. Il ne s'agit cependant pas d'un récit étendu comparable au texte syriaque. Le nom de Judas revient également dans la liturgie arménienne de la Croix : cf. RENOUX 1969, p. 169.

63. Cf. RENOUX 1969, p. 131.

(le 7 mai 351)⁶⁴. Ces emprunts ne surprennent pas, si l'on réfléchit au fait qu'à la base de la liturgie arménienne la plus ancienne se situent précisément les recueils liturgiques grecs hiérosolymitains, qui ont été traduits en arménien dans la première moitié du V^e siècle déjà⁶⁵. Ajoutons encore que la découverte de la Croix par Hélène est également rappelée dans le synaxaire arménien au mois de septembre, toujours en correspondance avec le même cycle festal⁶⁶.

Néanmoins, c'est le récit de l'invention par Protonice qui dut enregistrer plus de succès dans la tradition liturgique et hagiographique arméniennes. Cette légende circula en Arménie probablement déjà au V^e siècle, époque à laquelle la *Doctrina d'Addai* syriaque fut traduite en arménien⁶⁷. La fortune de ce récit apocryphe est d'ailleurs démontrée par le fait que, dans certains homéliaires arméniens, l'épisode de Protonice a été transmis d'une façon indépendante de la version de la *Doctrina*⁶⁸. Contrairement au récit d'Hélène, l'épisode de Protonice a en outre fait l'objet d'une notice étendue dans le synaxaire arménien, pour le 17 mai⁶⁹.

La popularité de la légende de Protonice en Arménie est également démontrée par son adaptation dans un récit hagiographique arménien du VIII^e-IX^e siècle : l'*Histoire des saintes Hripsimiennes* faussement attribuée à Moïse de Khorène⁷⁰. Dans ce récit, dont le contenu s'inspire de

64. Cf. RENOUX 2003, p. 64-65 et note 60. La fête est également présente dans le synaxaire arménien : cf. BAYAN 1928 (1977). Parmi les témoignages anciens sur cet événement, cf. Cyrille de Jérusalem, *Épître à Constance*, 4.

65. Sur l'origine et l'évolution du lectionnaire arménien, voir l'étude de RENOUX 1989.

66. Voir les notices du 13, 14, 15 et 18 septembre. Rappelons encore que le synaxaire arménien célèbre les deux souverains chrétiens, Constantin et sa mère Hélène, le 21 mai ; le mémorial de ce jour contient une brève allusion à l'invention de la Croix. Je base mes informations sur le texte du synaxaire édité par G. Bayan (cf. BAYAN 1910 [1980] et BAYAN 1928 [1977]). Une recherche dans les manuscrits, pour l'ensemble des recensions du synaxaire, serait, bien entendu, à faire ; une telle enquête dépasse le cadre de cette présentation. Dans le même contexte, il importe de rappeler encore que les Arméniens connaissaient le récit de la découverte de la Croix par Hélène relaté par Socrate, dont l'*Histoire Ecclésiastique* a été traduite en arménien (trad. angl. de l'arménien : THOMSON 2001, p. 49-51 ; *status quaestionis* sur les deux traductions de Socrate chez ŠIRINYAN 1994).

67. Trad. fr. dans [ALISHAN] 1868, p. 19-25.

68. Cf. LOLOIR 1992, p. 681-699.

69. Cf. BAYAN 1928 (1977). La notice s'inspire de l'épisode de la *Doctrina*. Restent valables les remarques faites plus haut, note 65.

70. Cf. OUTTIER et THIERRY 1990 ; l'*Histoire des Arméniens* de Moïse de Khorène lui-même ne contient pas le récit de la Croix de Varag mentionné dans ce texte hagiographique.

l'*Histoire de l'Arménie* d'Agathange déjà mentionnée, la vierge romaine chrétienne Hripsimé, en fuite avec ses compagnes de Rome vers l'Arménie à l'époque de Dioclétien, aurait apporté avec elle un morceau de la Vraie Croix que, selon le texte, Protonice elle-même leur avait donné. Ce remaniement de la légende se greffe sur la fin de l'épisode de la *Doctrina d'Addai* selon lequel Protonice, de retour à Rome, aurait apporté une parcelle de la Croix avec elle. Selon l'*Histoire des saintes Hripsimiennes*, le fragment de la Croix donné à Hripsimé fut ensuite caché sur le mont Varag (dans le Vaspurakan, au nord du lac de Van), où il aurait été retrouvé seulement au VII^e siècle, à l'époque du catholicos Nersès III⁷¹. Ajoutons encore que cet épisode est également présupposé par les notices du synaxaire arménien relatives à Hripsimé (5 octobre) et à ses compagnes Nané et Mané (29 octobre), ainsi que par le mémorial de la *Fête de la Croix de Varag* (26 février). Ces notices font de Hripsimé la petite-fille de Protonice⁷².

Cette adaptation arménienne d'une légende d'origine syriaque constitue un témoignage important pour la reconstruction des rapports entre les traditions apocryphes et hagiographiques des deux communautés, à des époques différentes de leur histoire littéraire et religieuse. Dans une perspective intra-arménienne, il est par ailleurs intéressant de remarquer que c'est entre autres l'intégration d'éléments empruntés à une légende d'origine syriaque qui a permis d'enrichir le récit d'une étape de l'évangélisation de l'Arménie⁷³ s'inspirant de la chronique d'Agathange. L'aspect fascinant de cette évolution de la légende des vierges hripsimiennes est lié au fait que dans son *Histoire des Arméniens*, dédiée à la conversion officielle de l'Arménie au IV^e siècle, Agathange avait exalté le rôle de Grégoire l'Illuminateur ainsi que ses rapports avec le christianisme cappadocien, sans insister sur l'influence du christianisme édessénien sur le christianisme naissant d'Arménie⁷⁴. Au contraire,

71. Cf. FROLOW 1961, p. 212-213.

72. Cf. BAYAN 1910 (1980) ; BAYAN 1920 (1973) ; BAYAN 1927 (1976).

73. L'étape liée aux péripéties des vierges hripsimiennes, dont le martyre est considéré par l'historien arménien Uxt'anēs comme « l'instrument de la conversion de l'Arménie » (cité par OUTTIER et THIERRY 1990, p. 700).

74. Ainsi, par exemple, le détour de Grégoire à Ashtishat après sa consécration à Césarée est expliqué par Agathange par le fait que l'Illuminateur aurait entendu dire, lors de son voyage de retour, qu'un temple païen était encore actif dans cette ville (les autres avaient été détruits par Grégoire avant sa consécration). Grâce au témoignage de Fauste de Byzance et de la *Vie grecque de Grégoire*, nous savons en revanche que le détour de Grégoire, désormais officiellement investi du rôle de patriarche de l'Église arménienne, ne devait rien au hasard. Au contraire, il était lié à

quelques siècles après, à une époque différente de l'histoire de l'Église arménienne, l'*Histoire des saintes Hripsimiennes* reconnaît explicitement le prestige du siège d'Édesse et son impact sur la christianisation la plus ancienne de l'Arménie. En effet, selon le texte, après avoir quitté Rome, lors d'un pèlerinage à Jérusalem, les saintes eurent une apparition de la Théotokos qui leur ordonna de se rendre en Arménie, le « lot de l'apôtre Thaddée ». En obéissant à cet ordre, avant d'aller en Arménie, elles se rendirent tout d'abord à Édesse, où se trouvait la « grande église d'Abgar », « la fondation de saint Thaddée ». Cet épisode établit ainsi un lien entre la mission édessénienne et la mission arménienne de Thaddée, et présuppose peut-être la connaissance du *Martyre de Thaddée* arménien sur lequel nous aurons à revenir.

D'autres éléments de la tradition apocryphe et hagiographique syriaques sont encore présents dans l'*Histoire des saintes Hripsimiennes* arménienne, comme par exemple la mention du portrait du Christ : un autre élément qui nous amène à la *Doctrine d'Addaï* (§ 6)⁷⁵.

La *Doctrine d'Addaï* et le cycle de Thaddée arménien : les racines apostoliques de l'Église arménienne

La *Doctrine d'Addaï* constitue un texte bien connu par la communauté des syriacisants. Sans entrer dans les détails, limitons-nous à rappeler que la *Doctrine d'Addaï* relate la conversion du roi d'Osroène Abgar V Oukhâma ainsi que la fondation de l'Église d'Édesse par l'envoyé du Christ Addaï (Thaddée dans les sources grecques)⁷⁶. Comme il a été dit plus haut, la *Doctrine d'Addaï* a été peut-être traduite en arménien à l'époque classique déjà, à une époque de la littérature arménienne dont les enjeux ont été mis en évidence dans le préambule de cette contribution.

Quel intérêt pouvaient avoir les Arméniens vis-à-vis d'un récit de fondation qui portait sur les origines de l'Église d'Édesse ? Il est possible de trouver une réponse à cette question en évoquant l'enracinement du

la présence, à Ashtishat, de la « mère des Églises », autour de laquelle s'était formée la première communauté chrétienne d'Arménie, sous l'influence du christianisme édessénien : cf. ANANEAN 1979, et notamment p. 14-19.

75. La légende d'Abgar connut une belle postérité en Arménie ; à ce propos, voir par exemple OUTTIER 1999.

76. Comme on le sait, une version brève de la même légende se trouve dans l'*Histoire Ecclésiastique* I, 13 d'Eusèbe de Césarée, qui a été traduite en arménien au V^e siècle à partir du syriaque : un autre cas intéressant, montrant les rapports étroits entre les deux littératures.

christianisme primitif d'Arménie dans le christianisme édessénien. Si, comme nous l'avons vu, le parti dominant de l'Église arménienne du v^e siècle adopta une position plutôt philogrecque et si certains historiens arméniens de la même époque ont omis d'insister sur l'influence exercée par le christianisme syriaque sur l'évangélisation de leur pays, ces racines syriennes n'ont cependant jamais été oubliées. La *Doctrine d'Addaï* a ainsi été ressentie comme un texte rappelant l'une des phases de la grande mission apostolique de Thaddée qui, pour la tradition arménienne, commença en Mésopotamie pour s'accomplir pleinement en Arménie, où l'apôtre subit le martyre.

Les modalités de traduction de la *Doctrine d'Addaï* sont significatives à cet égard. Une comparaison de l'original syriaque de la *Doctrine d'Addaï* et de la version arménienne montre en effet que cette traduction a été effectuée de manière assez fidèle. Vers la fin de l'œuvre, cependant, le traducteur s'est écarté de l'original et a modifié certains passages du syriaque. Il a ainsi remplacé tous les extraits qui évoquent la mort d'Addaï-Thaddée à Édesse par des extraits qui mentionnent, au contraire, le départ de l'apôtre vers l'Orient. Le texte arménien fait également allusion au « noble martyr » que l'apôtre subit « par des mains impies dans des régions d'Orient », alors que le texte syriaque parle de la mort *naturelle* d'Addaï à Édesse⁷⁷. Le but de ces modifications du texte arménien est transparent ; elles avaient pour fonction de concilier la *Doctrine d'Addaï* avec la tradition arménienne, certainement antérieure, de la prédication de Thaddée en Arménie⁷⁸.

Cette tradition est présumée par exemple par l'historien Fauste de Byzance qui, dans la préface à son œuvre, affirme explicitement que « la prédication, la mort et le martyr de l'apôtre Thaddée » ainsi que les événements relatifs au roi Sanatrouk « tueur d'apôtres » ont été écrits par d'autres⁷⁹. Plusieurs passages de l'*Histoire de l'Arménie* de Fauste, par ailleurs, nomment « siège de l'apôtre Thaddée » ou « siège de Thaddée » le siège sur lequel Grégoire l'Illuminateur et ses successeurs immédiats furent intronisés en tant que premiers patriarches de l'Église officielle

77. Ces passages ont été cités et commentés dans CALZOLARI 1997c, p. 101-107.

78. Rappelons aussi que la légende d'Abgar a subi un travail de réécriture de la part de Moïse de Khorène qui, dans le livre II, 24-36, a arménisé plusieurs données et personnages de la *Doctrine* et d'Eusèbe, comme s'il voulait faire jouer à Thaddée un rôle exclusif chez les Arméniens : cf. CALZOLARI 1997c, p. 107-109.

79. Sur les difficultés textuelles du préambule de l'*Histoire des Arméniens* de Fauste de Byzance, cf. GARSOIAN 1989, p. 20-22 ; il est difficile de préciser avec certitude à quelle œuvre fait allusion Fauste.

arménienne, en devenant ainsi les héritiers de l'œuvre léguée par le premier apôtre de l'Arménie⁸⁰.

Le Martyre de Thaddée arménien (BHO 1145)

Cette tradition est attestée par une série de textes existant seulement en arménien, qui portent sur l'apostolat et le martyre de Thaddée en Arménie (BHO 1040-1041 et 1145-1147)⁸¹. Parmi ces récits il faut mentionner en particulier le *Martyre de Thaddée et Sandoukht* (BHO 1145), qui relate la prédication et la passion de l'apôtre en Arménie, dans le canton d'Artaz, dans le bourg de Chavarchan (à l'Est de l'Arménie), où l'apôtre serait mort par l'épée sur ordre du roi arménien Sanatrouk⁸². D'après le texte, la fille du roi, Sandoukht, aurait suivi l'enseignement de l'apôtre et, à cause de cela, aurait été mise à mort par son père.

Il est intéressant de remarquer que la tradition de l'apostolat de Thaddée en Arménie et celle de la mission d'Addaï-Thaddée à Édesse ne sont pas ressenties comme concurrentielles. Au contraire, le *Martyre de Thaddée* se présente comme la continuation de la *Doctrina d'Addai*. En effet, après la scène initiale d'attribution des champs de mission aux apôtres, qui affirme explicitement que l'Arménie échoua par le sort à Thaddée, le texte enchaîne curieusement avec un résumé des événements liés à la prédication de l'apôtre auprès du roi Abgar. L'exkursus édessénien établit ainsi un lien entre l'Église d'Édesse et celle d'Arménie, et a pour fonction de rappeler la filiation existante entre l'ancien christianisme arménien et le christianisme d'Oshroène. Par ailleurs, dans sa phase la plus ancienne, la légende arménienne de Thaddée était peut-être liée au sud-ouest de l'Arménie, et plus précisément à Angl-Tun, en Sophanène, aux frontières avec l'Osroène⁸³. Ces considérations nous permettent de supposer que la rédaction et la diffusion de la légende étaient liées au parti philosyrien de l'Église arménienne.

Si le texte commence par un excursus édessénien, il faut toutefois bien souligner que la prédication de Thaddée à Édesse est présentée par le *Martyre de Thaddée* comme une simple étape secondaire de l'apôtre,

80. Cf. *Histoire des Arméniens*, III, 12, 14 ; IV, 3, 4. Cf. ANANEAN 1979, p. 35-38.

81. Pour une synthèse sur le cycle arménien de Thaddée, cf. AKINEAN 1969 et 1970 ; voir aussi les articles de M. van Esbroeck cités à la note suivante.

82. Roi légendaire d'Arménie, considéré comme le fils de la sœur d'Abgar. Un roi arménien du nom de Sanatrouk a effectivement existé au II^e siècle ; il est connu pour avoir résisté à l'empereur Trajan, en 114-116 : cf. VAN ESBROECK 1972, p. 241-266 et VAN ESBROECK [s.d.].

83. Cf. VAN ESBROECK 1972 et VAN ESBROECK [s.d.].

soucieux de rejoindre son lot véritable : l'Arménie. La scène d'attribution des champs de mission le précise d'ailleurs sans ambiguïté :

« Cette nation arménienne tout entière lui échet par le sort ; il était en effet le prédicateur de la parole de vie et prédestiné au combat pour la couronne du martyre [...]. Car il avait été envoyé par notre < Seigneur > Jésus-Christ, le Sauveur de tous, après l'ascension du Seigneur au ciel. [...] Ce saint apôtre était rempli du mystère lumineux et avait reçu comme lot cette nation arménienne » (§ 2)⁸⁴.

Après le détour à Édesse, c'est d'ailleurs avec empressement que Thaddée se dirige vers l'Arménie :

« Et le saint apôtre prit avec lui ses disciples et *se hâta d'arriver* dans le pays d'Arménie... » (§ 4).

Plusieurs passages montrent la bienveillance et la sollicitude de l'apôtre envers sa terre de mission. Il faut interpréter ainsi les nombreuses prières adressées par Thaddée au Seigneur pour qu'il n'oublie pas l'Arménie :

« Seigneur Jésus-Christ, n'écarte pas ta main de ce petit peuple, qui t'appartient et qui s'est serré contre moi, mais protège-le avec ta sainte dextre » (§ 25).

« Seigneur Dieu, Père de notre Seigneur Jésus-Christ [...], maintenant je te prie, n'écarte pas ta main de ce lot » (§ 29).

« ... n'abandonne pas ce lot qui t'appartient et que tu m'as accordé, mon Seigneur. ... et adjuge ceux-ci au lot d'En-Haut, dans la lumière de ta divinité ; fais d'eux un peuple éternel et une descendance de la cour céleste, afin qu'unis, ils glorifient par leur conduite la sainte divinité parfumée » (§ 13).

Les continuelles invocations de Thaddée au Seigneur pour que celui-ci n'oublie pas l'Arménie sont exaucées par la promesse faite par le Seigneur à son envoyé :

« J'ai entendu tes prières. Je ne lâcherai pas de mes mains ces croyants, ni ton lot jusqu'à la fin du monde. Au contraire, je me hâterai d'accomplir ta volonté. Je les enrôlerai dans la cohorte de ma

84. Ici et ailleurs nous citons notre traduction à paraître dans EAC, vol. II.

divinité et j'en ferai la cohorte de lumière de ma divinité. *Je ferai d'eux mon propre peuple* et je donnerai ma bonne nouvelle à leurs pensées ; je ferai fuir d'eux la bête méchante et je les fortifierai comme d'un rempart avec l'espoir de ma divinité. Je les regarderai et j'aurai pitié d'eux. Quant à toi, réjouis-toi et sois heureux » (§ 13).

Ce dernier extrait du *Martyre de Thaddée* constitue un passage central de l'œuvre tout entière. Il nous permet en effet d'interpréter ce texte apocryphe non seulement comme un récit de fondation des origines apostoliques de l'Église arménienne, mais également comme un mémorial ayant pour fonction de rappeler que Dieu a fait des Arméniens un peuple élu et que le peuple arménien a bien fait partie de son plan providentiel.

Comme nous l'avons souligné ailleurs, sur ce point, les récits apocryphes sur Thaddée rejoignent la pensée historiographique des anciens écrivains arméniens qui, dans leurs œuvres, ont reconstruit les étapes fondamentales de l'histoire nationale arménienne, tout en s'intéressant notamment aux différents moments qui ont fait de l'Arménie un pays chrétien⁸⁵. Pour les historiens arméniens, c'est en effet à partir du moment où l'Arménie a opté pour le christianisme que son histoire est devenue digne d'être inscrite dans un mémorial. Dans leur reconstruction du passé, les anciens historiens arméniens ont voulu montrer, entre autres, comment les Arméniens, tout aussi bien que les Juifs, ont joui des manifestations de la grâce divine et ont fait partie du plan providentiel de Dieu. En vertu de cela, ils méritent à leur tour d'être considérés comme un peuple choisi. Les œuvres d'historiographie arméniennes, quant à elles, en tant que témoignage de la manifestation de la grâce divine auprès du peuple élu, peuvent prétendre à la même légitimité que la Bible, considérée quant à son contenu historique et événementiel⁸⁶.

À ce sujet, il convient de noter que des traditions apocryphes et des récits historiques se mêlent parfois chez les historiens arméniens. Dans son *Histoire des Arméniens* (II, 74), par exemple, Moïse de Khorène raconte comment Grégoire fut conçu par sa mère à l'endroit même où se trouvaient les reliques de Thaddée, qu'il localise dans la plaine d'Artaz⁸⁷.

85. Cf. CALZOLARI BOUVIER 1999, article auquel sont empruntées, en partie, les lignes qui suivent. Cf. aussi CALZOLARI à paraître (a).

86. Cet aspect capital de l'historiographie arménienne a été mis en évidence par MAHÉ 1992 ; sur la conception historiographique d'Agathange, voir CALZOLARI 2003-2004.

87. On retrouve le même épisode dans la *Vie karshouni de Grégoire* : cf. VAN ESBROECK 1971, p. 24, § 8. Sur ce point, cf. GARSOÏAN 1999, p. 27.

Cette conception représentait un signe évident de l'élection de Grégoire et de sa prédestination à occuper le rôle d'Illuminateur de l'Arménie :

« C'est pourquoi, ayant hérité de la grâce du saint apôtre, lui (*scil.* Grégoire), qui reçut la vie auprès de son tombeau (*scil.* de Thaddée), combla ce qui manquait à la moisson spirituelle de son prédécesseur »⁸⁸.

Situées sur le même niveau, une tradition apocryphe (celle de la présence des reliques de Thaddée dans le canton d'Artaz) et une tradition qui se veut historique (celle de la conception de saint Grégoire sur le même site) se fondent ici pour montrer que les différentes étapes de la christianisation de l'Arménie, loin d'être des événements dus au hasard et détachés les uns des autres, répondent au contraire à un plan providentiel où chaque personnage et chaque événement sont liés aux autres. À la lumière de toutes ces considérations, il apparaît alors très intéressant de vérifier que les racines édesséniennes du christianisme arménien, qui sont si étroitement rattachées à des traditions apocryphes d'origine syriaque, trouvent leur place dans cette vision de l'*Historia sacra* du peuple arménien telle que les écrivains arméniens ont voulu la perpétuer dans leurs mémoriaux⁸⁹.

Bibliographie

- [ALISHAN] 1868 : [Léonce ALISHAN], *Lettre d'Abgar ou Histoire de la conversion des Édesséens par Laboubnia*, Venezia.
- AMSLER 1999 : Frédéric AMSLER, *Acta Philippi. Commentarius*, Turnhout (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 12).
- ANANEAN 1964 : Polos ANANEAN, *Vark' S. Mesrop Maštoc'i* [Vie de saint Mesrop Maštoc'], Venezia.
- BAYAN 1910 (1980) : Georges BAYAN, « Le Synaxaire arménien de Ter Israel », *Patrologia Orientalis* 6(2) [n° 27], p. 183-355.
- BAYAN 1920 (1973) : Georges BAYAN, « Le Synaxaire arménien de Ter Israel », *Patrologia Orientalis* 15(3) [n° 74], p. 295-438.
- BAYAN 1927 (1976) : Georges BAYAN, « Le Synaxaire arménien de Ter Israel », *Patrologia Orientalis* 21(1) [n° 101], p. 143-416.

88. Cf. MAHÉ et MAHÉ 1993, p. 226.

89. Je tiens à remercier vivement mon ami et collègue Bernard Outtier qui a bien voulu relire la version finale de ces pages. Je remercie également le prof. B. Levon Zekian pour ses remarques pertinentes sur certains points de cette présentation.

- BAYAN 1928 (1977) : Georges BAYAN, « Le Synaxaire arménien de Ter Israel », *Patrologia Orientalis* 21(3) [n° 103], p. 417-678.
- BAYAN 1928 (1977) : Georges BAYAN, « Le Synaxaire arménien de Ter Israel », *Patrologia Orientalis* 21(4) [n° 104], p. 679-880.
- CARPZOV 1776 : Johann Benedict CARPZOV, *Epistolae Duae Apocryphae*, Leipzig.
- CONYBEARE 1894 : Frederick Cornwallis CONYBEARE, *The Apology and Acts of Apollonius and Other Monuments of Early Christianity*, London, p. 49-88.
- COX 1981 : Claude COX, *The Armenian Translation of Deuteronomy*, Chico, CA (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 2).
- DAGRON 1978 : Gilbert DAGRON, *Vie et Miracles de sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruxelles (Subsidia Hagiographica 62).
- DESREUMAUX 1993a : Alain DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et traduction du texte syriaque intégral de la Doctrine d'Addai*, Turnhout (Apocryphes 3).
- EAC I-II = F. BOVON et P. GEOLTRAIN (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, Paris. J.-D. KAESTLI (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. II, Paris (Bibliothèque de la Pléiade).
- Ephrem 1893 : S. Ephraem Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli nunc primum ex Armenio in Latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati, Venezia.
- FABRICIUS 1719 : Johannes Albertus FABRICIUS, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, vol. III, Hamburg.
- GARSOIAN 1989 : Nina G. GARSOIAN, *The Epic Histories (Buzandaran Patmut' iwnk')*, Cambridge, MA.
- HAKOBYAN 1964 : Vazgen HAKOBYAN, *Kanonagirk' Hayoc'* [Livre des Canons des Arméniens], vol. I, Erevan.
- LA CROZE 1746 : Mathurin VEYSSIERE DE LA CROZE, *Thesaurus epistolicus Lacrozianus*, vol. III, Leipzig.
- LELOIR 1986 et 1992 : Louis LELOIR, *Écrits apocryphes sur les Apôtres. Traduction de l'édition de Venise*, 2 vol., Turnhout (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 3-4).
- NOREHAD 1964 (1985) : Bedros NOREHAD, *The Life of Mashtots*, New York (Delmar, NY).
- SCHMIDT 1905² (1965) : Carl SCHMIDT, *Acta Pauli aus der Heidelberger Koptischen Papyrus-handschrift Nr 1*, Leipzig (Hildesheim).
- TESTUZ 1959 : Michel TESTUZ, *Papyrus Bodmer X-XII*, Genève.
- THOMSON 1976 : Robert W. THOMSON, *Agathangelos. History of Armenians*, Albany, NY.
- THOMSON 1991 : Robert W. THOMSON, *The History of Lazar P' arpec'i*, Atlanta, GA.
- THOMSON 2001 : Robert W. THOMSON, *The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*, Leuven (Hebrew University Armenian Studies 3).
- VETTER 1890 : Paul VETTER, « Der apokryphe dritte Korintherbrief, neu übersetzt und nach seiner Entstehung untersucht », *Theologische Quartalschrift* 72, p. 610-639.
- WHISTON 1727 : William WHISTON, *Collection of Authentic Records Belonging to the Old and New Testament*, vol. II, London.
- WHISTON et WHISTON 1736 : William WHISTON et George WHISTON, *Mosis Chorenensis Historiae Armeniacae Libri Tres*, London, p. 369-384.
- WRIGHT 1871 (1968) : William WRIGHT, *Apocryphal Acts of the Apostles*, vol. I, London, réimpression Amsterdam.
- ADJEMIAN 1992 : Chahé ADJEMIAN, *Grand Catalogue des manuscrits arméniens de la Bible*, Lisboa (Bibliothèque de la Fondation Calouste Gulbenkian).
- AKINEAN 1969 et 1970 : Nersēs AKINEAN, « Matenagrakan hetezōtut' iwnner. Vkyabanut' iwn S. Tadeōsi ew Sandxtoy kusin ew Kanonk' Tadei » [Recherches de littérature. Martyre de saint Thaddée et de la vierge Sandoukht et Canons de Thaddée], *Handes Amsorya* 83, col. 399-426 et 84, col. 1-34.

- ANANEAN 1961 : Potos ANANEAN, « La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore », *Le Muséon* 71, p. 43-73 ; 317-360.
- ANANEAN 1979 : Potos ANANEAN, *K'ristonēut'ean hetk'er Hayastani mēj S. Grigor Lusaworč'i k'arozut'ean araj* [Traces de christianisme en Arménie avant la prédication de S. Grégoire l'Illuminateur], Venezia (Bibliothèque d'arménologie « Bazmavēp » 14).
- AUCHER et BYRON 1819 : Paschal AUCHER et George BYRON, *A Grammar English and Armenian*, Venezia.
- AUGER 1985 : Marie-Louise AUGER, « La bibliothèque de Saint-Bénigne de Dijon au XVII^e siècle », *Scriptorium* 31, p. 234-264.
- BOESE 1952-1953 : H. BOESE, « Über eine bisher unbekannte Handschrift des Briefwechsels zwischen Paulus und den Korinthern », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 44, p. 66-76.
- BRATKE 1892 : Eduard BRATKE, « Ein zweiter lateinischer Text des apokryphen Briefwechsels zwischen dem Apostel Paulus und den Korinthern », *Theologische Literaturzeitung* 17, col. 585-588.
- BREMMER 1996 : Jan N. BREMMER (éd.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen.
- BUNDY 1999 : David BUNDY, « The Pseudo-Ephremian Commentary on Third Corinthians : A Study in Exegesis and Anti-Bardaisanite Polemic », dans G. J. REININK et A. C. KLUGKIST (éds), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, Leuven, p. 51-62.
- CALZOLARI 1996 : Valentina CALZOLARI, « Notes sur la traduction arménienne du texte syriaque des Actes de Thècle », dans D. SAKAYAN (éd.), *Proceedings of the Fifth International Conference on Armenian Linguistics (McGill University, Montreal, Quebec, Canada, May 1-5, 1995)*, New York, p. 234-237.
- CALZOLARI 1997a : Valentina CALZOLARI, « De sainte Thècle à Anahit : une hypothèse d'interprétation du récit de la mort de l'empereur Valens dans les *Buzandaran Patmut'iwink'* », dans N. AWDE (éd.), *Armenian Perspectives (10th Anniversary Conference of the Association Internationale des Études Arméniennes. SOAS, London)*, Richmond, Surrey, p. 39-49 ; 371-377.
- CALZOLARI 1997b : Valentina CALZOLARI, « La trasmissione dei testi apocrifi cristiani in armeno : l'esempio degli *Atti di Paolo e Tecla* », dans A. VALVO (éd.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione (Atti del Seminario Nazionale, Trieste, 19-20 settembre 1996)*, Alessandria, p. 45-58.
- CALZOLARI 1997c : Valentina CALZOLARI, « Réécriture des textes apocryphes en arménien : l'exemple de la légende de l'apostolat de Thaddée en Arménie », *Apocrypha* 8, p. 97-110.
- CALZOLARI BOUVIER 1999 : Valentina CALZOLARI BOUVIER, « En guise d'introduction : quelques réflexions sur le rôle de la littérature apocryphe dans l'Arménie chrétienne ancienne », dans V. CALZOLARI BOUVIER, J.-D. KAESTLI et B. OUTTIER (éds), *Apocryphes arméniens. Traduction, création, transmission, iconographie. Actes du colloque international sur la littérature apocryphe en langue arménienne (Genève, 18-20 septembre 1997)*, Lausanne, p. 9-18.
- CALZOLARI 2000a : Valentina CALZOLARI, « La version arménienne du *Martyre d'André* », dans J. N. BREMMER (éd.), *The Apocryphal Acts of Andrew*, Leuven, p. 149-185.
- CALZOLARI 2000b : Valentina CALZOLARI, « Srбуhi T'ekli awandut'iwne Hayastani mēj » [La tradition de sainte Thècle en Arménie], dans P. MURADYAN (éd.), *Armenia and Christian Orient*, Érevan, p. 55-61.

- CALZOLARI 2003-2004 : Valentina CALZOLARI, « La citation du Ps 78 [77], 5-8 dans l'épilogue de l'*Histoire de l'Arménie* d'Agathange », *Revue des Études Arméniennes* 29, p. 1-19.
- CALZOLARI 2004 : Valentina CALZOLARI, « Hayerēn k'ristonēakan ankanon grut'iwnnerə ew irenc' aržēk'ə ibr ałbiwr hay hin k'ristonēut'eān patmut'eān vray (S. P'ilipposi Vkeyabanut'eān enkratakan vardapetut'iwnə) » [Les écrits apocryphes chrétiens en langue arménienne et leur valeur en tant que sources sur l'histoire du christianisme arménien ancien. (La doctrine encratite du *Martyre de Philippe*)], dans *Armenian Studies Today and Development Perspectives (International Congress, Yerevan, September 15-20, 2003)*, Èrevan, p. 565-572.
- CALZOLARI, à paraître (a) : Valentina CALZOLARI, « The Armenians as a Chosen People according to Christian Apocryphal Texts in the Armenian Language », dans K. B. BARDAKJIAN (éd.), *Actes du colloque international "The Church of Armenia through the Ages" (University of Michigan, Ann Arbor, 1-4 April 2004)*, Detroit.
- CALZOLARI, à paraître (b) : Valentina CALZOLARI, « Une traduction latine médiévale de la légende arménienne de Thècle et la translation du bras de la sainte de l'Arméno-Cilicie à Tarragone en 1321 », *Analecta Bollandiana*.
- CARRIÈRE et BERGER 1891 : Auguste CARRIÈRE et Samuel BERGER, « La correspondance apocryphe de saint Paul et des Corinthiens », *Revue de Théologie et de Philosophie* 24, p. 333-351.
- COWE 1984 : S. Peter COWE, « A Tipology of Armenian Biblical Manuscripts », *Revue des Études Arméniennes* 18, p. 49-67.
- COWE 1990-1991 : S. Peter COWE, « The Two Armenian Versions of Chronicles, their Origin and Translation Technique », *Revue des Études Arméniennes* 22, p. 53-96.
- COWE 1993 : S. Peter COWE, « Christological Trends and Textual Transmission : The Pericope of the Bloody Sweat (Luke 22 :43-44) in the Armenian Version », dans S. AJAMIAN et M. E. STONE (éds), *Text and Context. Studies in the Armenian New Testament. Papers Presented to the Conference on the Armenian New Testament. May 22-28, 1992, Atlanta, GA (University of Pennsylvania. Armenian Texts and Studies 13)*.
- COWE 1999 : S. Peter COWE, « Text Critical Investigation of the Armenian Version of *Third Corinthians* », dans V. CALZOLARI BOUVIER, J.-D. KAESTLI et B. OUTTIER (éds), *Apocryphes arméniens. Traduction, création, transmission, iconographie. Actes du colloque international sur la littérature apocryphe en langue arménienne (Genève, 18-20 septembre 1997)*, Lausanne, p. 91-102.
- DAVIS 2001 : Stephen J. DAVIS, *The Cult of Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford.
- DE BRUYNE 1908 : Donatien DE BRUYNE, « Un nouveau manuscrit de la troisième lettre de saint Paul aux Corinthiens », *Revue Bénédictine* 25, p. 431-434.
- DE BRUYNE 1933 : Donatien DE BRUYNE, « Un quatrième manuscrit latin de la correspondance apocryphe de saint Paul avec les Corinthiens », *Revue Bénédictine* 45, p. 189-195.
- DESREUMAUX 1983 : Alain DESREUMAUX, « La Doctrine d'Addai. Essai de classement des témoins syriaques et grecs », *Augustinianum* 23, p. 181-186.
- DESREUMAUX 1993b : Alain DESREUMAUX, « Les titres des œuvres apocryphes chrétiennes et leurs corpus. Le cas de la "Doctrine d'Addai" syriaque », dans M. Tardieu (éd.), *La formation des canons scripturaires*, Paris, p. 203-217.
- DRIESSEN 1961 : W. C. H. DRIESSEN, « Un commentaire arménien d'Ezéchiel faussement attribué à saint Cyrille d'Alexandrie », *Revue Biblique* 68, p. 251-261.
- DRIJVERS 1992 : Jan Willem DRIJVERS, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*, Leiden-New York-København-Köln.

- DRIJVERS 1996 : Jan Willem DRIJVERS, « The Protonike Legend and the *Doctrina Addai* », *Studia Patristica* 33, Leuven, p. 517-523.
- DRIJVERS et DRIJVERS 1997 : Han Jan Willem DRIJVERS et Jan Willem DRIJVERS, *The Finding of the True Cross. The Judas Kyriakos Legend in Syriac*, Louvain (CSCO 565. Subsidia 93).
- ESSABALIAN 1937 : Paul ESSABALIAN, *Le Diatessaron de Tatien et la première traduction des Évangiles arméniens. Appendice : Un résumé français*, Wien.
- FROLOW 1961 : Anatole FROLOW, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris.
- GARSOÏAN 1983 : Nina G. GARSOÏAN, « Nersès le Grand, Basile de Césarée et Eusthate de Sébaste », *Revue des Études Arméniennes* 17, p. 145-169 (= Nina GARSOÏAN, *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, VII, London, 1985).
- GARSOÏAN 1999 : Nina G. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Louvain (CSCO 574 / Subs. 100).
- HEFELE 1907 : Charles J. HEFELE, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vol. I(2), Paris.
- HOVHANESSIAN 2000 : Vahan HOVHANESSIAN, *Third Corinthians. Reclaiming Paul for Christian Orthodoxy*, New York-Washington, D.C.-Baltimore-Boston-Bern-Frankfurt am Main-Berlin-Bruxelles-Wien-Oxford (Studies in Biblical Literature 18).
- LECLERCQ 1914 : Henri LECLERCQ, « Croix (Invention et exaltation de la Vraie) », dans *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. III(2), col. 3131-3139.
- LELOIR 1975-1976 : Louis LELOIR, « La version arménienne des Actes apocryphes d'André et le Diatessaron », *New Testament Studies* 22, p. 115-139.
- LELOIR 1978 : Louis LELOIR, « Rapports entre les versions arménienne et syriaque des Actes apocryphes des Apôtres », dans F. GRAFFIN et A. GUILLAUMONT (éds), *Symposium syriacum 1976*, Roma, p. 137-148 (Orientalia Christiana Analecta 205).
- LYONNET 1950 : Stanislas LYONNET, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, Roma (Biblica et Orientalia 13).
- MAHÉ et MAHÉ 1993 : Annie MAHÉ et Jean-Pierre MAHÉ, *Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène. Nouvelle traduction de l'arménien classique*, Paris.
- MAHÉ 1988 : Jean-Pierre MAHÉ, « Traduction et exégèse. Réflexions sur l'exemple arménien », dans *Mélanges Antoine Guillaumont*, Genève, p. 243-255 (Cahiers d'orientalisme 20).
- MAHÉ 1992 : Jean-Pierre MAHÉ, « Entre Moïse et Mahomet : réflexions sur l'historiographie arménienne », *Revue des Études Arméniennes* 23, p. 121-153.
- MAHÉ 1995 : Jean-Pierre MAHÉ, *L'Arménie et les Pères de l'Église : histoire et mode d'emploi (V^e-XII^e siècles)*, dans J.-C. FREDOUILLE et R.-M. ROBERGE (éds), *La documentation patristique*, Laval-Paris, p. 157-179.
- MASSON 1714 : Pierre MASSON, *Histoire critique de la République des lettres, tant ancienne que moderne*, vol. X, Amsterdam-Utrecht.
- MATHEWS 2002 : Edward G. MATHEWS, « Early Armenian and Syrian Contact : Reflections on Koriwn's Life of Maštoc' », *St. Nersess Theological Review* 7, p. 5-27.
- OUTTIER 1977 : Bernard OUTTIER, « La version arménienne du *Commentaire des Psaumes* de Théodoret. Premier bilan », *Revue des Études Arméniennes* 12, p. 169-180.
- OUTTIER 1999 : Bernard OUTTIER, « Une forme enrichie de la Légende d'Abgar en arménien », dans V. CALZOLARI BOUVIER, J.-D. KAESTLI et B. OUTTIER (éds), *Apocryphes arméniens. Traduction, création, transmission, iconographie. Actes du colloque international sur la littérature apocryphe en langue arménienne (Genève, 18-20 septembre 1997)*, Lausanne, p. 129-145.
- OUTTIER et THIERRY 1990 : Bernard OUTTIER et Jean-Michel THIERRY, « Histoire des saintes hripsimiennes », *Syria* 67, p. 695-733.

- RENOUX 1969 : Athanase RENOUX, « La croix dans le rite arménien. Histoire et symbolisme », *Melto* 1, p. 123-175.
- RENOUX 1989 : Charles RENOUX, « Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie. Le Čašoc' I. Introduction et liste des manuscrits », *Patrologia Orientalis* 44(4), Turnhout, p. 417-551.
- RENOUX 2003 : Charles RENOUX, « Un bilan provisoire sur l'héritage grec du rite arménien », *Le Muséon* 116, p. 53-69.
- RORDORF 1985 : Willy RORDORF, « Tradition et composition dans les Actes de Thècle. État de la question », *Theologische Zeitschrift* 41, p. 272-283.
- RORDORF 1993 : Willy RORDORF, « Hérésie et orthodoxie selon la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'Apôtre Paul », dans H.-D. ALTENDORF *et al.*, *Orthodoxie et hérésie dans l'Église ancienne. Perspectives nouvelles*, Genève - Lausanne - Neuchâtel, p. 21-63 (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 17) (= RORDORF 1993 : Willy RORDORF, *Lex orandi-Lex credendi*, Fribourg, p. 389-431 [Paradosis 36]).
- SHOEMAKER à paraître : Stephen J. SHOEMAKER, « A Peculiar Version of the *Inventio Crucis* in the Early Syriac Dormition Traditions », *Studia Patristica*.
- ŠIRINYAN 1994 : Manja Sergeevna ŠIRINYAN, « Ricerche sulla *Storia Ecclesiastica* di Socrate Scolastico e sulle sue versioni armene », *Annali di Ca' Foscari* 33(3), p. 151-167.
- STONE à paraître : Michael E. STONE, « L'étude du canon arménien », *Regards nouveaux sur l'histoire de la formation du canon du Nouveau Testament*, 3^e cycle romand, 2003-2004, Universités de Genève, Lausanne, Fribourg.
- TER-MINASSIANTZ 1904 : Erwand TER-MINASSIANTZ, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Leipzig (Texte und Untersuchungen, Neue Folge XI, 4).
- TER-PETROSYAN 1985 : Levon H. TER-PETROSYAN, « La plus ancienne traduction arménienne des *Chroniques* », *Revue des Études Arméniennes* 18, p. 215-225.
- TER-PETROSYAN 1985 : Levon H. TER-PETROSYAN, « Hay hnagoyñ t'argmanut'yunneri matenašarə » [Série des livres des plus anciennes traductions arméniennes], dans S. Zeit'unyan, *Girk' Čmndoc'* [Livre de la Genèse], Erevan, p. 5-78.
- TIXERONT 1888 : Louis-Joseph TIXERONT, *Les Origines de l'Église d'Édesse et la Légende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits*, Paris.
- ULUHOĞIAN 1997 : Gabriella ULUHOĞIAN (éd.), *P'awstos Buzand, Storia degli Armeni*, Milano.
- USSHER 1644 : James USSHER, *In Polycarpcionam epistolarum Ignationarum syllogem annotationes*, Oxford.
- VAN ESBROECK 1971 : Michel VAN ESBROECK, « Un nouveau témoin du livre d'Agathange », *Revue des Études Arméniennes*, 8, p. 13-167.
- VAN ESBROECK 1972 : Michel VAN ESBROECK, « Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thaddée », *Revue des Études Arméniennes* 9, p. 241-283.
- VAN ESBROECK 1984 : Michel VAN ESBROECK, « Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix », *Analecta Bollandiana* 102, p. 99-134.
- VAN ESBROECK [s.d.] : Michel VAN ESBROECK, « L'apôtre Thaddée et le roi Sanatruk », dans M. NORDIO - B. L. ZEKIYAN (éds), *Atti del II Simposio Internazionale "Armenia-Assiria". Istituzioni e poteri all'epoca Il-Khanide (Venezia, 30 maggio - 2 giugno 1984)*, Venezia, p. 83-106.
- VAN ROMPAY 1984 : Lucas VAN ROMPAY, « Eznik de Kołb et Théodore de Mopsueste. À propos d'une hypothèse de Louis Mariès », *Orientalia Lovaniensia Periodica* 15, p. 159-175.
- VETTER 1893-1894 : Paul VETTER, « Der apokryphe dritte Korintherbrief », *Tübinger Universitätsschriften*, p. 41-52 ; 70-79.

- VÖÖBUS 1954 : Arthur VÖÖBUS, *Early Versions of the New Testament : Manuscript Studies*, Stockholm.
- WILKINS 1715 : D. WILKINS, *Epistolae S. Pauli ad Corinthios et Corinthiorum ad S. Paulum armenice, ex museo viri clariss. P. Massonii, versionem latinam accurate Wilkins*, Amsterdam.
- WINKELMANN 1966a: Friedhelm WINKELMANN, *Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia*, Berlin (Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 65, Nr. 3).
- WINKELMANN 1966b : Friedhelm WINKELMANN, « Charakter und Bedeutung der Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia », *Byzantinische Forschungen* 1, p. 346-385.
- WINKLER 1985 : Gabriele WINKLER, « An Obscure Chapter in Armenian Church History (428-439) », *Revue des Études Arméniennes* 19, p. 85-180.
- WINKLER 1994 : Gabriele WINKLER, *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc'*, Roma (Orientalia Christiana Analecta 245).
- ZAHN 1892 : Theodor ZAHN, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, vol. II(2), Erlangen - Leipzig.
- ZEKIYAN 2004a : Boghos Levon ZEKIYAN, « I processi di cristianizzazione e di alfabetizzazione dell'Armenia in funzione di "modelli". Verso una teologia dell'etnia e della "Chiesa etnica" », dans R. F. TAFT (éd.), *The Formation of a Millennial Tradition : 1700 years of Armenian Christian Witness (301-2001)*, Roma, p. 162-181, (Orientalia Christiana Analecta 271).
- ZEKIYAN 2004b : Boghos Levon ZEKIYAN, « I processi formativi della coscienza d'identità dell'Armenia cristiana e l'emergenza di una Chiesa etnica », dans *Convegno internazionale 'La Persia e Bisanzio' (Roma 14-18 ottobre 2002)*, Roma, p. 391-410 (Atti dei Convegni Lincei 201).
- ZÖHRAPEAN 1805 : Yovhannēs ZÖHRAPEAN, *Astuacašunc Matean Hin ew Nor Ktakaranac'* [Livres inspirés de l'Ancien et du Nouveau Testament], Venezia.

NOTES SUR QUELQUES APOCRYPHES CONSERVÉS DANS DES MANUSCRITS ARABES DE PARIS

Gérard TROUPEAU

Professeur Honoraire des Universités

Dans la littérature arabe chrétienne, la plus récente des littératures chrétiennes de l'Orient, les apocryphes sont particulièrement nombreux. La raison de cette abondance est que les apocryphes arabes proviennent de trois anciennes littératures : la grecque, la syriaque et la copte, auxquelles ils ont été empruntés et traduits en arabe au fur et à mesure que les Églises orientales s'arabisaient.

Bien que n'étant pas des compositions originales, ces textes présentent un grand intérêt pour l'histoire des apocryphes. D'une part, en effet, certains apocryphes ayant disparu dans leur langue d'origine ne nous sont connus que par leurs versions arabes ; d'autre part, plusieurs apocryphes arabes sont à l'origine de versions éthiopiennes et géorgiennes.

Pour donner une idée de cette richesse, on signalera que, dans l'*Histoire de la littérature arabe chrétienne* de Georg Graf, la section intitulée : « Apocryphes et Pseudépigraphes » ne comprend pas moins d'une centaine de pages consacrées à l'inventaire des manuscrits contenant des apocryphes, et que le fonds arabe de la Bibliothèque nationale de France possède une quarantaine de manuscrits contenant une trentaine d'apocryphes.

C'est à propos de quelques apocryphes contenus dans des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale de France (BnF), que je voudrais, dans ces notes, apporter des précisions ou des rectifications à l'*Histoire* de Graf¹ et à mon propre *Catalogue*², un certain nombre d'études, d'éditions et de traductions ayant paru depuis la publication, déjà ancienne, de ces

1. *GCAL*.

2. *CMAC*.

deux ouvrages. Pour ce faire, je suivrai l'ordre de présentation des apocryphes dans l'ouvrage de Graf.

Apocryphes de l'Ancien Testament

Le Testament d'Adam

Graf (*GCAL*, I, 200) indique trois manuscrits parisiens contenant les deux versions arabes de cet apocryphe :

a) ms. BnF arabe 76 (fol. 8v-10v), première version provenant du « Livre des Rouleaux » (*Kitāb al-Mağāll*), dont le texte est identique à celui du ms. Sinaï arabe 508 (fol. 98r-101v), édité par M. D. Gibson³ et traduit en italien par A. Battista et B. Bagatti⁴ ;

b) ms. BnF arabe 281 (fol. 103r-108v) : première version extraite du « Livre des Rouleaux », dont le texte est identique à celui du ms. BnF arabe 76 ;

c) ms. BnF arabe 68 (fol. 2r-10v), seconde version qui se trouve aussi dans les manuscrits arabes : Ambrosiana XXXIII (fol. 191r-200r) et Sinaï arabe 330 (fol. 357v-364v) ; c'est cette version que j'ai éditée et traduite en français⁵.

On fera observer que le *Testament d'Adam* ne figure pas dans les deux versions syriaques de la *Caverne des Trésors*⁶, mais qu'il a été interpolé dans la version géorgienne⁷.

L'Hexameron du Pseudo-Épiphanes

Ainsi que Graf l'indique (*GCAL*, I, 202-203), la seconde partie de ce volumineux apocryphe, intitulée *Histoire d'Adam et Ève après leur expulsion du Paradis* est contenue dans le manuscrit BnF arabe 4894 (fol. 51v-228r). Sous un titre emprunté aux traductions anglaise et française de la version éthiopienne : *Le Combat d'Adam*, A. Battista et B. Bugatti ont publié et traduit en italien le texte arabe, d'après le ms. Vatican arabe 129⁸. Les éditeurs n'ont pas utilisé le manuscrit parisien qui offre un texte identique, avec quelques variantes.

3. GIBSON 1901, p. 13-17.

4. BATTISTA et BAGATTI 1979, p. 46-51.

5. TROUPEAU 1988, p. 3-14.

6. Ri 1987.

7. MAHÉ 1992, p. 13-17.

8. BATTISTA et BAGATTI 1982.

Histoire d'Abraham et de son fils Isaac

Aux trois manuscrits parisiens de cet apocryphe : BnF arabe 262 (22), BnF arabe 181 (24), BnF arabe 5072 (10) signalés par Graf (*GCAL*, II, 486), il convient d'en ajouter un quatrième : BnF arabe 286 (fol. 67v-71r) ; les textes fournis par ces quatre manuscrits sont tous différents.

Quant au texte du manuscrit BnF arabe 4795 (6) sur l'immolation d'Isaac par Abraham, donné par Graf (*GCAL*, I, 203) pour un apocryphe, c'est une homélie de Jacques de Sarûğ, identique à celles des manuscrits BnF arabes 152 (4) et 264 (3) sur le même sujet, signalées par Graf (*GCAL*, I, 449 ; II, 499).

Histoire de Joseph fils de Jacob

Aux trois manuscrits parisiens de cet apocryphe : BnF arabe 69 (1), BnF arabe 152 (7), BnF arabe 262 (16) mentionnés par Graf (*GCAL*, I, 205 ; II, 486), on doit en ajouter deux autres : BnF arabe 212 (fol. 214r-259v) et BnF arabe 286 (fol. 116r-133v) qui offrent un texte différent de celui des trois premiers manuscrits.

Entretien de Moïse avec Dieu

Graf (*GCAL*, I, 207-208 ; II, 487) signale que cet apocryphe est contenu dans trois manuscrits parisiens : BnF arabe 275 (3), BnF arabe 4956 (1), BnF arabe 5072 (3). De ces manuscrits, il faut éliminer le ms. BnF arabe 4956 qui offre un texte musulman acéphale, totalement différent de l'apocryphe chrétien. En revanche, il convient d'ajouter deux autres manuscrits : BnF arabe 213 (fol. 128r-136v) et BnF arabe 286 (fol. 27r-29r) incomplet de la fin.

Récit de la mort de Moïse

Graf (*GCAL*, I, 208) mentionne que cet apocryphe est contenu dans trois manuscrits parisiens : BnF arabe 275 (5), BnF arabe 281 (fol. 313v), BnF arabe 1363 (fol. 205r-207r). De ces manuscrits, on doit éliminer le ms. BnF arabe 281, dont l'unique feuillet ne porte que le titre de l'apocryphe, sans le texte, et le ms. BnF arabe 1363, qui présente une rédaction islamisée du récit. En revanche, il faut ajouter le ms. BnF arabe 286 (fol. 72v-73v), dont le texte est différent de celui du ms. BnF arabe 275.

Légendes de David et de Salomon

Histoire de David et ses préceptes à Salomon

Aux deux manuscrits parisiens de cet apocryphe : syriaque/karšûni BnF syr. 65 (fol. 284v-290v) et syriaque/arabe BnF syr. 238 (fol. 93v-100v) signalés par Graf (*GCAL*, II, 209), il convient d'ajouter le ms. BnF arabe 4775 (fol. 196v-211r) offrant un même texte.

Le Testament (wašiyya) de Salomon

Au manuscrit parisien de cet apocryphe : syriaque/karšûni BnF syr. 194 (fol. 153r-156v), mentionné par Graf (*GCAL*, I, 209), il faut ajouter le ms. BnF arabe 28 (fol. 137r-139r) qui présente un texte identique.

Les Jugements (aḥkâm) de Salomon

Aux manuscrits de cet apocryphe indiqués par Graf (*GCAL*, I, 210), on doit ajouter le ms. parisien BnF arabe 214 (fol. 186r-203r).

Histoire du prophète Jérémie

Selon Graf (*GCAL*, I, 213 ; II, 487), une *Histoire du prophète Jérémie et de ce qui lui arriva à Damas et en Égypte*, se trouverait dans le ms. parisien BnF arabe 281 (fol. 207v-229r).

En réalité, la suscription de ce texte porte le titre suivant : *Histoire de notre saint Père Jérémie le moine*. Il s'agit de l'histoire édifiante d'un solitaire qui repoussa les tentations de Satan et auquel le Christ donna un monastère en Syrie, à l'époque du roi Jean, et deux monastères en Égypte, à l'époque de l'empereur Anastase. Le moine Jérémie mourut le 4 Ba'ûna à l'âge de 108 ans, alors que ses monastères étaient peuplés de 300 moines. Cette histoire semble identique à celle que Graf (*GCAL*, I, 550) signale dans le ms. arabe 625 de Beyrouth (fol. 361-372).

Histoire des Réchabites, fils de Jonadab, par Zosime

Selon Graf (*GCAL*, I, 214-215 ; II, 487), les manuscrits parisiens contenant cet apocryphe seraient au nombre de six : BnF arabe 70 (1), BnF arabe 71 (4), BnF arabe 72 (1), BnF arabe 264 (11), BnF arabe 281 (19), BnF arabe 5072 (5).

De ces manuscrits, il convient de retrancher le ms. BnF arabe 281 (fol. 292v-295v) qui contient une histoire racontée par le bienheureux Zosime, d'après le Père Théophane et le médecin Théodore. Cette histoire se passe à Alexandrie, à l'époque de Jean, évêque originaire de Nikiou. Il s'agit d'une jeune fille orpheline à laquelle ses parents avaient légué leur

fortune et qui, après avoir empêché un homme couvert de dettes, de se suicider en lui donnant tous ses biens, fut réduite à se prostituer. Cette histoire est identique à celle que contient le ms. parisien BnF arabe 259 (fol. 242v-246r) et que Graf signale par ailleurs (*GCAL*, I, 554).

En revanche, il faut ajouter à la liste donnée par Graf, deux autres manuscrits parisiens de cet apocryphe : BnF arabe 49 (fol. 119r-141v) et BnF arabe 265 (fol. 1r-24r).

Apocryphes du Nouveau Testament

Protévangile de Jacques

Graf (*GCAL*, I, 224-225) signale que cet apocryphe est contenu dans le ms. parisien BnF arabe 147 (16). À ce manuscrit, il convient d'ajouter le ms. BnF arabe 300 (fol. 346v-356r) qui contient un abrégé de l'*Évangile de l'enfance* (*Inğil al-šubuwwa*), que je n'avais pas identifié, car il présente une recension différente de celle du ms. BnF arabe 147, et dont voici le commencement :

« Pierre, chef des Apôtres, dit que Notre-Dame sainte Marie l'informa, alors qu'ils étaient réunis à Jérusalem, que son père était un homme riche nommé Joachim ». Le texte est incomplet de la fin, s'arrêtant au paragraphe 4 du chapitre XXI de la traduction de P. Peeters.

Évangile arabe de l'enfance

Graf (*GCAL*, I, 225-227) n'indique aucun manuscrit parisien de cet apocryphe, et je n'avais pas remarqué qu'à la suite du *Protévangile de Jacques*, dans le ms. BnF arabe 300 (fol. 356r-379v), figure un abrégé de l'*Évangile arabe de l'enfance*, sans titre et acéphale, commençant au chapitre V de la traduction de P. Peeters et présentant une rédaction différente de celle-ci. Voici les titres des cinq derniers miracles opérés par Jésus alors qu'il demeurerait à Nazareth : le poisson volé dans le lac de Tibériade ; la génisse volée dans une ville de Galilée ; le champ inondé ; la femme pécheresse que Jésus ordonne de lapider ; le miracle de l'olivier.

Récit de la fuite en Égypte

Graf (*GCAL*, I, 227-234 ; II, 488) mentionne que cet apocryphe, sous la forme d'une homélie attribuée à Zacharie, évêque de Saḥā (pour le 24 Bašans), figure dans le manuscrit parisien BnF arabe 263 (11).

En réalité, il s'agit de l'homélie de Cyriaque, évêque d'al-Bahnasā, sur le même sujet, que Graf signale par ailleurs (*GCAL*, II, 488). En revanche, l'homélie de Zacharie, évêque de Saḥā, est contenue dans le manuscrit

parisien BnF arabe 300 (fol. 331v-345v), où je ne l'avais pas repérée, car elle se présente comme un récit anonyme ayant pour titre : *Sortie de Joseph et Marie de la terre de Syrie pour fuir vers l'Égypte, comme l'Ange l'avait ordonné*.

Récit de la mort de Joseph le charpentier

Graf (*GCAL*, I, 234-236) signale que cet apocryphe est contenu dans quatre manuscrits parisiens : BnF arabe 69 (1) et (11), BnF arabe 177 (4), BnF arabe 275 (8), BnF arabe 4775 (8).

En réalité, la pièce (1) du ms. BnF arabe 69 (fol. 1v-79r) est le récit de la mort de Joseph, fils de Jacob. Quant à la pièce (11) de ce même ms. BnF arabe 69 (fol. 224r-243r), c'est par erreur que, dans mon *Catalogue*⁹, j'ai signalé que le texte est incomplet de la fin ; en fait, il est complet, et l'ordre des feuillets, perturbé lors de la reliure, est à rétablir de la manière suivante : fol. 224 ; fol. 228-235 ; fol. 225-226 ; fol. 236-243 ; fol. 227. Cet apocryphe a été édité et traduit en italien par A. Battista et B. Bagatti¹⁰, qui ont pris soin de relever les variantes des manuscrits parisiens BnF arabe 177 et arabe 275.

La légende d'Abgar

On sait qu'il existe plusieurs versions arabes des lettres échangées par le roi Abgar et Jésus, qui proviennent vraisemblablement d'un même original syriaque : la *Doctrina de l'Apôtre Addai*¹¹.

Graf (*GCAL*, I, 237-238 ; II, 488) ne signale qu'un seul manuscrit parisien contenant cet apocryphe : BnF arabe 281 (fol. 207r). En fait, ce manuscrit ne renferme que la réponse de Jésus à Abgar, sous une forme très différente de celle que l'on trouve dans les autres témoins. Elle se présente, en effet, comme une prière magique à usage prophylactique, dont voici la traduction :

« Lettre de Jésus-Christ à Abgar, roi d'Édesse. Elle est rétablissement et guérison de toutes les maladies pour celui qui a une foi sincère et qui la récite avec un cœur droit. La voici : Jésus, fils de Dieu l'Éternel, à Abgar, roi de la ville d'Édesse, salut ! Moi je dis : Bienheureux sois-tu et qu'une récompense soit à toi ! Bienheureux soit ta ville appelée Édesse, car tu n'as pas vu et tu as cru. Bienheureux soyez-vous, toi et ton peuple, pour toujours ! Que la paix et l'amour abondent dans ta ville. Que la foi pure

9. *CMAC*, t. I, p. 49.

10. BATTISTA et BAGATTI 1978, p. 74-125.

11. Sur cet apocryphe, voir la belle étude de DESREUMAUX 1993.

brille dans ta ville, ainsi que la science dans ses rues. Moi, Jésus, j'écris de ma main et j'ordonne que tu te rétablisses et guérisses de tes maladies, et que tes péchés soient pardonnés. Partout où ma lettre sera placée, la force de l'ennemi ne pourra s'en approcher pour toujours, et je la termine par le salut. Amen. Amen. Amen. Que Dieu pardonne à celui qui la lit, l'entend et dit : Amen. Amen. Amen. »

La légende de Pilate

Graf (*GCAL*, I, 238-240 ; II, 488), signale deux manuscrits parisiens relatifs à cet apocryphe : BnF arabe 152 (1), contenant le *Martyre de Pilate* (*Paradosis Pilati*), attribué à Cyriaque, évêque d'al-Bahnasâ, et édité par E. Galtier¹², et BnF arabe 4896 (2) contenant la *Lettre de Pilate à Tibère* (*Anaphora Pilati*).

À ces manuscrits, il convient d'en ajouter deux autres : BnF arabe 4874 (fol. 29r-73r), dont le texte est identique à celui du ms. BnF arabe 152, et BnF arabe 300 (fol. 411r-438v) que je n'avais pas identifié car il est acéphale, et qui présente aussi un texte identique à celui du ms. BnF arabe 152 (à partir du fol. 8r, ligne 2 de ce manuscrit).

Le sacerdoce du Christ

Graf (*GCAL*, I, 245-246 ; II, 488-489) ne signale qu'un seul manuscrit parisien de cet apocryphe : BnF arabe 275 (10). Il convient d'ajouter à ce manuscrit le ms. BnF arabe 205 (fol. 153r-160v), qui contient le même texte.

Bibliographie

- BATTISTA et BAGATTI 1978 : A. BATTISTA e B. BAGATTI, *Historia Iosephi fabri lignari*, Jérusalem.
 BATTISTA et BAGATTI 1979 : A. BATTISTA e B. BAGATTI, *La Caverna dei Tesori*, Jérusalem.
 BATTISTA et BAGATTI 1982 : A. BATTISTA e B. BAGATTI, *Il combattimento di Adamo*, Jérusalem.
 BEYLOT 1993 : Robert BEYLOT, « Le Martyre de Pilate », *Patrologia Orientalis* 45, p. 613-686.

12. GALTIER 1912, p. 31-103. La version éthiopienne du *Martyre de Pilate* a été éditée et traduite en français par BEYLOT 1993.

DESREUMAUX, 1993 : Alain DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout (Apocryphes 3).

GALTIER 1912 : Émile GALTIER, « Mémoires et fragments inédits », *Mémoires publiés par les membres de l'IFAO* 27, p. 31-103.

GIBSON 1901 : Margaret DUNLOP GIBSON, *The Book of the Rolls*, London, (Studia Sinaitica VIII).

MAHÉ 1992 : Jean-Pierre MAHÉ, *La Caverne des Trésors, version géorgienne*, Louvain (CSCO 527 / Iber. 24).

RI 1987 : Su-Min RI, *La Caverne des Trésors, les deux recensions syriaques*, Louvain (CSCO 486-487 / Syr. 207-208).

TROUPEAU 1988 : Gérard TROUPEAU, « Une version arabe du Testament d'Adam », dans *Mélanges Antoine Guillaumont*, Genève, p. 3-14 (Cahiers d'Orientalisme 20).

CMAC = TROUPEAU 1972-1974.

GCAL = GRAF 1944-1947.

GRAF 1944-1947 : Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano, t. I, 1944 ; t. II, 1947 (= GCAL).

TROUPEAU 1972-1974: Gérard TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes*, Première partie : *Manuscrits chrétiens*, Paris, t. I, 1972 ; t. II, 1974 (= CMAC).

L'INTÉRÊT DES APOCRYPHES SYRIAQUES DANS LA PENSÉE ET LA THÉOLOGIE SYRIAQUES

Jacques-Noël PÉRÈS

Institut protestant de théologie et ELCOA, Paris

La notion d'apocryphes syriaques est suffisamment imprécise pour qu'il soit nécessaire de tâcher de la définir avant de pouvoir prétendre discerner l'intérêt théologique de ces textes. Imprécise en réalité elle l'est de deux manières, me semble-t-il. Pour effacer cette double imperfection, il convient en premier lieu d'établir ce que nous entendons par apocryphes et en second lieu par syriaques ! Ce n'est qu'ensuite, ayant marqué les limites du corpus, qu'à l'aide de quelques exemples il sera possible de tâcher de montrer la pertinence et l'importance théologiques de la littérature apocryphe syriaque.

Auparavant, je dois une explicitation d'ordre méthodologique. Puisque les organisateurs de notre colloque m'ont demandé de conclure la session, tout en sachant combien une conclusion ne saurait être que risquée lorsque tant de chantiers demeurent ouverts à la recherche et que des idées nouvelles – ou renouvelées – et stimulantes ont été en cette occasion lancées, qu'il reste maintenant à creuser, je vais m'attacher dans les pages qui suivent à relever ce qui, dans les diverses communications présentées, aura tout spécialement retenu mon attention. J'ai conscience ce faisant du caractère très subjectif du choix que j'ai dû opérer, mais la théologie, qui est au centre de mes préoccupations, si elle est discours sur Dieu, ne l'est-elle pas en un langage humain, c'est-à-dire qui est formulé et écouté par des hommes et des femmes qui parlent ensemble de Dieu, et en ce sens un langage nécessairement subjectif ? En liant donc la gerbe de nos débats, selon la tâche qui m'incombe, je m'efforcerai de rendre compte de l'apport de chacun, que j'espère ne point trahir.

Les limites du corpus

Il y a maintenant un peu plus de vingt ans, Éric Junod a proposé de considérer comme apocryphe cette littérature, anonyme ou pseudépigraphe, qui met en jeu des personnages ou qui développe des situations de l'un et de l'autre des deux Testaments de la Bible, ou encore qui leur emprunte leurs divers genres littéraires¹. Pour juste qu'elle soit, une telle définition a besoin d'être précisée et Éric Junod lui-même, quelque dix ans plus tard, l'a reprise pour la compléter en notant que la relation décelée de cette littérature aux textes bibliques peut être lointaine et même nettement secondaire². C'est qu'entre-temps Jean-Claude Picard avait souligné que l'apocryphe est le témoin d'une tradition mémoriale se rapportant soit à une figure, soit à un moment singulier du « temps des origines » qui simultanément constituent et orientent l'histoire biblique et dont la mémoire collective des sociétés de tradition biblique a fait l'objet de son travail spécifique³. En d'autres termes et pour ce qui nous regarde plus particulièrement, nous devons appeler « apocryphes syriaques » non seulement des écrits qui se présentent eux-mêmes comme des décalques ou des continuations de textes bibliques, qu'ils soient évangiles, actes d'apôtres et de saints personnages, épîtres ou apocalypses, mais également des prédications, des chroniques, des lettres, d'autres écrits encore, qui véhiculent ces traditions mémoriales en rappelant des enseignements ou des hauts faits attribués au Christ et à ses apôtres, aux disciples témoins de son ministère ou réputés tels, pour ce qui est du rapport au Nouveau Testament, en se gardant bien d'oublier ce qui touche à l'Ancien Testament, comme David Taylor nous y a invités dans sa communication, qu'ils soient alors écrits chrétiens d'origine ou juifs, et même s'il est arrivé à certains de ces derniers textes d'être remaniés avec plus ou moins de bonheur par une pieuse main chrétienne.

Assurément, parlant d'apocryphes syriaques, et c'est le second point que je signalais d'emblée, nous nous intéressons à des textes qui ont été écrits, transmis et sont parvenus jusqu'à nous en langue syriaque. À côté d'eux cependant, deux autres catégories de textes méritent toute notre attention. Les uns sont des écrits que nous lisons aujourd'hui en syriaque, mais dont on sait d'autre part que le syriaque n'est pas la langue dans laquelle ils ont été primitivement élaborés, qu'elle n'est qu'une langue de traduction ; c'est ce qui a conduit Bernard Outtier, dans son intervention inaugurale, à prendre soin de parler, plutôt que des apocryphes syriaques,

1. Voir JUNOD 1983, p. 412.

2. Voir JUNOD 1992, p. 27.

3. Voir PICARD 1990, p. 75.

des « apocryphes en syriaque ». La nuance est d'importance, mais elle ne suffit pas, me semble-t-il, à couvrir le champ de notre commune recherche, car elle n'évoque qu'imparfaitement d'autres textes auxquels je pense, qui, à l'inverse des précédents, sont des écrits qui n'ont pas été conservés en syriaque, mais dans des langues de traduction, grec, copte, éthiopien, arménien, arabe, d'autres langues encore, dont nous savons pourtant qu'ils sont bien syriaques d'origine. Ce qui importe toutefois, en l'un et l'autre cas, c'est de comprendre que certaines communautés étrangères à leur milieu d'origine, ont eu besoin de ces textes pour leur culte, leur édification et leur catéchèse ou encore pour des nécessités apologétiques. Ces textes sont alors les témoins de communications, de fréquentations, voire de correspondances par-delà les frontières politiques, géographiques, ethnographiques et linguistiques, autant que de combats théologiques ou éthiques, qui ont conduit certains à s'approprier le bien des autres et du même coup à modifier ou au contraire à fortifier leur manière d'exprimer leur foi et d'envisager leur piété et leurs pratiques. L'Arménie, où le syriaque a joué un rôle fort appréciable avant qu'une écriture nationale n'ait été mise au point⁴, en est un bon exemple, en dépit de ce que le fait syriaque y a été un fait obligé, ainsi que l'a relevé Valentina Calzolari dans sa communication.

On le constate, s'il s'agissait de traiter de façon exhaustive de l'intérêt des apocryphes syriaques dans la pensée et la théologie syriaques, le champ serait beaucoup trop vaste. Il faudrait lire autant la *Doctrine d'Addaï* que l'*Anaphore des apôtres*, les hymnes d'Ephrem et le *Roman d'Alexandre*, pour ne nommer que ceux-là ! À la lecture néanmoins de quelques-uns seulement de ces textes, il m'apparaît pouvoir dégager trois perspectives, touchant respectivement à l'expansion de la foi chrétienne, à la vie de l'Église, enfin à la doctrine même et à l'enseignement de l'Église.

L'expansion du christianisme

Une remarque préliminaire doit être faite. L'histoire du christianisme en général comme celle des Églises en particulier, s'inscrivent l'une et l'autre dans l'histoire de la foi, qui, pour le théologien chrétien, est d'autre manière l'histoire du salut. Si l'on ajoute que la missiologie est partie intégrante de la théologie pratique, il paraît évident qu'observer la manière dont les apocryphes syriaques rendent compte de l'expansion du christianisme relève bien de la théologie et légitime l'insertion des lignes qui suivent dans la présente communication.

4. Voir MARAVAL 1995, p. 946.

La *Doctrine d'Addaï* ou les *Actes de Mar Mari* d'une part, la transmission des apocryphes syriaques en arménien d'autre part, pour ne nous en tenir qu'à quelques textes et thèmes abordés dans notre table ronde, montrent, plus ou moins dissimulé par un cadre narratif où la fiction se mêle à des éléments vraisemblables, comment le christianisme a gagné des contrées de plus en plus éloignées de son centre de gravité originel, Jérusalem. On peut suivre les chemins empruntés par les missionnaires partis de Judée, passant par l'Osrhoène, pour arriver en Perse au sud et en Arménie au nord. Nombre de ces textes, chacun à sa façon, corroborent à leur manière l'intuition que l'on a pu avoir, que l'Évangile a été porté par les caravanes des marchands. Les routes du commerce ont aussi été celles de la mission.

S'ils nous renseignent sur les itinéraires de la mission chrétienne, ils nous renseignent du même coup sur les réseaux tissés entre les Églises mères et les Églises filles, avec ce que cela signifie par rapport à la discipline ecclésiastique. Un exemple probant se trouve à la fin de la *Doctrine d'Addaï*, où il est rapporté comment le successeur d'Aggaï, l'évêque Palout, « se rendit à Antioche et reçut l'ordination sacerdotale des mains de Sérapion, évêque d'Antioche. »⁵ Certainement n'est-il pas étonnant que l'Église d'Édesse se situe dans la mouvance de celle d'Antioche, cette ville étant la grande métropole de l'Orient ; il est remarquable néanmoins que notre apocryphe souligne, au risque d'un bel anachronisme, le lien canonique qui unit les deux Églises, lien qui acquerra une importance capitale lorsque les évêques syriens puis persans devront faire appel aux « Pères occidentaux », c'est-à-dire aux Antiochiens, que ce soit à l'époque des grandes querelles christologiques ou en d'autres temps pour des raisons d'organisation ecclésiastique ; l'affaire de la déposition de Mar Papa bar Aggaï est ici exemplaire⁶.

En parallèle à la description qu'ils donnent de l'effort missionnaire, les textes apocryphes syriaques nous transmettent de précieuses informations sur les techniques d'évangélisation qui ont pu avoir cours dans le monde syrien et perse. On y voit Addaï, dans la *Doctrine d'Addaï*, non seulement prêcher, mais encore s'inquiéter de la formation de ceux qui sont appelés au ministère ; cette formation a pour fondement l'Écriture sainte, Ancien et Nouveau Testament, avec une mention particulière du livre des *Actes des apôtres*⁷, certainement parce que celui-ci rapporte les événements qui marquèrent la première expansion de la foi chrétienne. En plein accord avec cela, Valentina Calzolari a relevé que Thaddée, dans la tradition

5. DESREUMAUX 1993, p. 116, § 102.

6. Voir MARAVAL 1995, p. 939.

7. Voir DESREUMAUX 1993, p. 96, § 68.

arménienne, est désigné comme étant prédicateur de la parole divine. Cette formation est d'autre part morale et enseigne la manière de se comporter envers les autres autant qu'envers soi-même. C'est là d'ailleurs l'ultime recommandation de Mar Mari à ses disciples, à la fin de ses actes : « Comportez-vous vous aussi comme je me suis comporté avec vous. Les apôtres mes compagnons se sont aussi conduits d'après les règles et les lois qui étaient établies par les apôtres à Jérusalem ; vous aussi, conduisez-vous d'après elles. Ne vous en écarter ni à droite, ni à gauche. »⁸

Toute cette littérature apocryphe laisse en outre entendre que l'établissement du christianisme n'a pas toujours été aisé. Des difficultés de toutes sortes ont surgi, qu'il a fallu affronter. La moindre d'entre elles n'est pas le risque de découragement, qu'ils surmontent pour sûr, mais qui semble parfois guetter les missionnaires lorsqu'ils constatent le faible succès de leurs travaux⁹. L'apologétique joue certes un rôle, qui veut montrer que les ruses de l'ennemi ne parviennent jamais à entraver la marche de l'évangile et certainement faut-il lire ces récits en faisant la part des choses ; il n'empêche qu'ils rendent compte à leur manière de ce dont les historiens nous informent d'autre façon lorsqu'ils évoquent tant d'antagonismes, de vexations, d'emprisonnements et en fin de compte de martyres. Pour surmonter les obstacles, non seulement les missionnaires n'hésitent pas à revenir sur leurs pas¹⁰, afin de s'assurer, en visitant ceux qui sont venus à la foi, de leur persévérance, mais encore ces nouveaux disciples sont invités à imiter l'apôtre, à agir et à parler ainsi qu'il le fit. Eu égard à cela, il n'est pas sans intérêt d'écouter ici la pèlerine Égérie expliquer qu'arrivant à Édesse, elle lut « quelques textes relatifs à Thomas », certainement des extraits de ses actes, puis, alors qu'elle parvient à la porte par laquelle était passé le courrier du roi Abgar, l'évêque du lieu lui donne lecture des lettres échangées entre Abgar et Jésus. C'est ainsi que se met en place une succession qui repose moins sur l'ordination, quoique celle-ci ne soit pas absente, j'y reviendrai un peu plus bas, que sur l'enseignement en paroles et en actes. Je pense important de relever cet aspect de la question de la succession apostolique, sujet qui est toujours d'une brûlante actualité dans les dialogues interconfessionnels des présentes années.

8. JULLIEN et JULLIEN 2001, p. 120-121, § 33.

9. « Bien qu'il se fût dépensé en innombrables fatigues dans le Christ, il [sc. Mari] fit de modestes progrès », JULLIEN et JULLIEN 2001, p. 116, § 31.

10. Voir JULLIEN et JULLIEN 2001, p. 118, § 32.

L'Église au quotidien et ses pratiques

Une fois établies, les communautés chrétiennes ont besoin de règles organisant leur vie, précisant leur discipline, définissant leur théologie, quitte à ne pas « s'embarrasser d'écrits leur paraissant dépassés », pour reprendre une expression de Marcel Metzger¹¹. En ce sens la *Didascaleie* syriaque ou *Doctrine catholique des douze apôtres et des saints disciples de notre Seigneur*, dont a parlé Hubert Kaufhold, datée de la première moitié du III^e siècle, est un ouvrage de toute première importance. Traduction syriaque d'un original grec et ainsi placée sous le patronage des apôtres, elle a été destinée à une Église de la Syrie du Nord, dont nous connaissons alors les usages et la piété. Quoiqu'elle souligne le combat mené contre des tendances gnostiques ou judaïsantes, il est vrai qu'elle ne livre que peu de renseignements sur les dogmes professés, mis à part peut-être ce qui regarde la pénitence, toujours publique, jamais privée, dont elle propose une liturgie, avec cette idée forte, qui ouvre sur une morale excluant le rigorisme, que tout péché, toute erreur, est susceptible de pardon. On peut relever ce qui est dit du culte, de la place de chacun, de l'évêque, des prêtres, des diacres, des laïcs.

Pour ce qui est de la liturgie, il ne faut pas omettre d'autre part de nommer l'*Anaphore des apôtres Addaï et Mari*, encore employée de nos jours pour la liturgie eucharistique dans les Églises de tradition syriaque, dont on sait qu'il y a tout juste quelques années l'Église romaine elle-même a reconnu la légitimité de l'usage¹², ni le *Sharar* ou 3^e *Anaphore de saint Pierre* conservé chez les maronites¹³. De ces deux anaphores, la première met singulièrement l'accent sur le rassemblement de ceux qui participent à la cène¹⁴ et ne saurait manquer d'avoir pour écho le « Je ferai d'eux mon propre peuple » que Valentina Calzolari rappelait à propos de Thaddée. Il faudrait en tout cas rapprocher nos anaphores du 4^e *Sermon sur la Passion* d'Ephrem de Nisibe, dans lequel celui-ci reconstitue en quelque sorte l'événement de la Chambre Haute, décrivant, afin de pouvoir les expliquer, les gestes et les paroles du Christ, et exhortant ses auditeurs à se réunir pour célébrer l'eucharistie et à ne pas hésiter à y participer. Il apparaît ainsi que le culte, pour envisager les choses sur un plan plus

11. METZGER 1985, p. 43.

12. Par une note du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens intitulée *Dispositions pour l'admission réciproque à l'eucharistie des fidèles de l'Église chaldéenne et de l'Église assyrienne de l'Orient*, en date du 20 juillet 2001 ; voir *Irénikon* 2001, p. 564-566.

13. Voir CABIÉ 1983, p. 44-49.

14. Voir PÈRÈS 2001, p. 22.

général, est appelé à rythmer la vie des chrétiens de culture syriaque. Ce culte, outre la célébration communautaire de la cène, est l'occasion d'écouter la lecture des Écritures saintes et leur commentaire. Je déduis cela de ce qu'explique la *Doctrine d'Addaï* de l'utilisation de la Bible – Ancien et Nouveau Testament, mais aussi le *Diatessaron* – à l'église¹⁵. Je reste cependant frustré de ce que les *Actes de Mar Mari* cités par Florence Jullien, n'évoquent que la prière, la présentation de l'offrande et le fait de rompre le pain, sans mentionner la lecture de l'Écriture ni son explication ; c'est que le luthérien que je suis ne peut que s'étonner d'un culte sans prédication ! La littérature apocryphe en cela d'une part pose la question des *agrapha* et d'autre part renvoie à la problématique de la constitution du canon. On sait que les Églises syriaques, au moins dans un premier temps, ont reçu la 3^e *Épître de Paul aux Corinthiens*, qu'elles ont d'ailleurs transmise aux chrétiens arméniens, qui de la version syriaque ont donné une traduction dans leur propre langue¹⁶.

Mais la vie quotidienne de ces communautés, et je devrais dire leur piété, ne se résout pas au seul culte. Plusieurs fois au cours de ce colloque, il a été fait allusion à des pratiques de piété hors du culte dominical proprement dit, la vénération des reliques et son corollaire le pèlerinage, par exemple. Florence Jullien a employé l'expression « trajet de reliques » et a expliqué le rôle joué par ces dernières dans la région ou la ville où elles sont conservées et visitées. Pour clore ces quelques remarques sur la vie des communautés chrétiennes au quotidien, relevons enfin que les actes apocryphes d'apôtres transmis en syriaque, comme ceux d'ailleurs transmis dans les autres langues, insistent sur les qualités morales requises des fidèles autant que des clercs. Toute forme d'ascèse est privilégiée et donnée en exemple. Aussi n'est-il pas étonnant que les divers personnages qui y interviennent, puissent être regardés quasi comme des moines ou des moniales, au risque de l'anachronisme. On comprend en tout cas que le monachisme joue le rôle d'élément constitutif du christianisme syriaque.

L'Église enseignante et ses doctrines

L'image du Christ véhiculée par les apocryphes syriaques correspond évidemment à ce modèle ascétique, qui se combine, selon les textes, avec des particularités doctrinales qui n'ont pas toujours été celles de la théologie de la Grande Église, des tendances docètes ou monophysites pour ne mentionner que celles-là. À cet égard la *Doctrine d'Addaï* mérite

15. DESREUMAUX 1993, p. 97, § 71.

16. Voir CALZOLARI 1997, p. 23-24.

d'être relue dans le contexte des grandes querelles christologiques, comme il importe de se demander pour quelle raison les chrétiens syriens ont éprouvé le besoin de traduire en syriaque un texte comme l'*Histoire de l'enfance de Jésus*, qui présente l'enfant Jésus comme un thaumaturge accomplissant des prodiges¹⁷ ; des rapprochements de certaines affirmations de ce texte avec des idées gnostiques ne sauraient manquer d'être faits. Je voudrais cependant mentionner plutôt la question de l'âme du Christ, évoquée chemin faisant par Alain Desreumaux. On se souvient que dans le débat entre les cyrilliens et les dyophysites, ces derniers attentifs à l'enseignement de Théodore de Mopsueste qui accordait à l'âme du Christ d'être un facteur théologique, cette question a connu d'amples développements, car enfin, si le Christ est vrai Dieu, comment peut-il avoir une psychologie humaine si sensible aux variations des sentiments¹⁸ ? Mais Jésus est homme, répond-on, un vrai homme. Or s'il y a croissance de l'enfant Jésus, elle doit être autant physique qu'intellectuelle et cela ne manque pas de signifier quelque chose quant à la divinité de Jésus-Christ, d'où l'anecdote de Jésus à l'école, qui en remontre à son maître lorsque celui-ci lui enseigne l'alphabet. Cette question, il me semble, peut-être sous une forme renouvelée, est toujours pertinente aujourd'hui.

Sur un autre plan, quoique à sa façon cela touche aussi au problème théologique de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ, la version syriaque du *Protévangile de Jacques*, dont l'ancienneté fait une part de la valeur, témoigne quant à elle du développement de la piété mariale. Bernard Outtier a, dans sa communication, attiré notre attention sur une *Vie* de la Vierge Marie dont les affinités monophysites ne peuvent guère être mises en doute. Faut-il lier l'un et l'autre de ces faits, le développement de la piété mariale et le monophysisme ? Personnellement, je suis prêt à le penser. On aura en outre remarqué ce qu'Alain Desreumaux a expliqué des textes relatifs à Marie dans les traditions jacobite d'une part et syro-orientale de l'autre. Si les premiers en effet proposent un livre intitulé *Histoire de Marie, mère de Dieu*, les seconds préfèrent l'*Histoire de Marie, mère du Christ* ; la distinction ne saurait manquer d'être éloquente !

Ce qui a été vu plus haut de la place des apôtres et de l'insertion dans leur succession qui a été recherchée afin de valoriser la prédication chrétienne, a déjà laissé entendre l'importance que vont prendre les ministres qui pourront s'en réclamer. En d'autres termes, les apocryphes syriaques attestent de l'organisation d'un ministère constitutif de l'Église, appartenant à son être même plus qu'à son bien-être, et organisé dans la

17. Voir BOVON et GEOLTRAIN 1997, p. 189-204.

18. Voir GRILLMEYER 1973, p. 396-399.

triple dimension de l'évêque, du prêtre et du diacre, le ministère du prophète disparaissant avec les derniers apôtres et celui du didascale se confondant avec celui de l'évêque, voire du prêtre. D'où d'ailleurs l'attention portée à la préparation requise pour les assumer. Dans le contexte de la problématique de l'apostolicité des Églises et par conséquent des ministères, je n'oublie pas d'évoquer la signification de la figure de Jacques, frère du Seigneur. Alain Desreumaux a souligné combien cette qualité précisément de frère du Seigneur l'a placé non vraiment à côté, mais au-dessus des apôtres ; en relation avec lui, les autres membres de la famille, en ce qu'ils sont appelés à diriger dans l'Église, donnent à celle-ci une aura particulière.

Cette double apostolicité, des Églises et des ministères, renvoie au demeurant à un autre questionnement théologique, à savoir celui de l'autorité, qui a été abordé à plusieurs reprises au cours de ce colloque. Hubert Kaufhold a bien marqué la place des canons dans l'élaboration, la mise en œuvre et le déploiement de la discipline ecclésiastique des Églises syriaques. D'un autre côté Florence Jullien a rapporté comment Mar Mari visitait ses disciples¹⁹ – et il convient de rappeler que la *discipline* est aussi ce qui distingue le *disciple* dans son zèle à suivre son maître – et à propos de l'ordination de Mari par Addaï, elle a souligné, en se fondant sur les *Actes de Mar Mari*, de quelle manière Mari est devenu à son tour prêtre et guide²⁰. Je puis encore ajouter ce qu'Alain Desreumaux a expliqué des parents du Seigneur et de l'autorité qui leur a été reconnue. Mais, au vrai, quelle est cette autorité dont font montre les uns et les autres ? Ou si l'on préfère, qui au vrai a autorité dans l'Église ? Ce qui revient à demander de quelle manière l'autorité des ministres, voire celle des docteurs et des légistes appelés à rédiger ou à interpréter les canons, entre en tension avec l'autorité fondamentale et première, qui est celle de celui qui est *l'auteur* de l'Église et qui demeure son chef, sa tête, le Christ ! C'est poser à frais nouveaux la question de l'apostolicité, regardée comme le lien maintenu entre Jésus-Christ et ses apôtres, puis ses apôtres et ceux qui après eux ont dirigé les communautés chrétiennes. Et encore, je n'évoque là que le problème de l'autorité confiée à des hommes responsables dans l'Église, quoiqu'il y aurait certainement fort à dire de l'autorité, non plus de l'évêque ou du prêtre, mais de l'Église elle-même, de chaque communauté spécifique, car s'il ne s'agissait pas de cela, quel serait en définitive le sens réel de la volonté d'établir une équivalence – je

19. Voir JULLIEN et JULLIEN 2001, p. 118, § 32.

20. « Il posa la main droite sur lui, elle qui lui fut imposée par Notre Seigneur Jésus-Christ », JULLIEN et JULLIEN 2001, p. 72, § 6.

fais allusion une nouvelle fois à la communication de Florence Jullien – entre Jérusalem et Séleucie-Ctésiphon²¹ ?

Je ne puis, enfin, passer sous silence un point de l'exposé de Muriel Debié auquel j'ai été particulièrement attentif, à propos des apocalypses en lien avec l'au-delà, singulièrement l'*Apocalypse de Paul*, et de la problématique qu'elle y relève du jugement pour les pécheurs, du moment de ce jugement et de la rétribution qui leur revient. Notre collègue nous a expliqué comment le retard constaté de la parousie par rapport à ce que pouvaient espérer les toutes premières générations chrétiennes, a conduit à devoir placer le jugement sitôt après la mort, afin qu'il ne fût pas rejeté à ce que je ne puis qu'estimer être alors les calendes syriaques ! Il conviendrait peut-être de poser ici la question de la foi et des œuvres, mais j'ai bien l'impression qu'on va voir là et me reprocher quelque obsession par trop protestante !

L'universalité en guise de conclusion

Sans entrer dans le détail de toutes les options théologiques ici ou là défendues, à moins qu'elles n'aient été corrigées, telles les marques encratites effacées des traductions du syriaque en arménien dont Valentina Calzolari a dit quelques mots, ce qui me paraît très notable aux travers de tous les exposés présentés à cette table ronde, c'est la grande diversité du christianisme syriaque. S'il y a une certaine unité dans l'aspiration à la spiritualité, on constate, à considérer la diversité des tendances théologiques qui se font jour, combien ce christianisme est fluide, varié. Y a-t-il en conséquence un christianisme syriaque, ou plutôt des christianismes syriaques ? N'y aurait-il pas en fin de compte des christianismes qui malgré tout, malgré les divisions, les rejets, les condamnations, mais qui à cause des liens tissés et de la concordance des efforts de tous à être et à rester fidèles à l'Évangile du Christ relayé par les apôtres, dont l'action a été poursuivie par leurs disciples puis par les ministres institués, constituent toutefois bel et bien une Église, et une Église qui a conscience de vivre la plénitude – c'est sa catholicité – de la révélation en Jésus-Christ ?

En ce sens, les Églises syriaques sont assurément, avec les Églises d'ailleurs, l'Église universelle.

21. Voir également JULLIEN 2003.

Bibliographie

- BOVON et GEOLTRAIN 1997 : François BOVON et Pierre GEOLTRAIN (éds), *Écrits apocryphes chrétiens I*, Paris.
- CABIE 1983 : Robert CABIE, *L'Eucharistie*, Paris (L'Église en prière 2).
- CALZOLARI 1997 : Valentina CALZOLARI, « Les textes apocryphes chrétiens en langue arménienne : un aperçu », *Bulletin du Centre protestant d'études* 49 (1-2), p. 17-25.
- DESREUMAUX 1993 : Alain DESREUMAUX, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout (Apocryphes 3).
- GRILLMEYER 1973 : Aloys GRILLMEYER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne I*, Paris.
- Irénikon*, 2001 : « Chroniques religieuses I. Relation entre les communions », *Irénikon* 74(4), p. 561-574.
- JULLIEN et JULLIEN 2001 : Christelle JULLIEN et Florence JULLIEN, *Les Actes de Mar Mari, l'apôtre de la Mésopotamie*, Turnhout (Apocryphes 11).
- JULLIEN 2003 : Florence JULLIEN, « Des frères du Seigneur sur le siège primate de Perse », *Apocrypha* 14, p. 225-236.
- JUNOD 1983 : Éric JUNOD, « Apocryphes du Nouveau Testament ou apocryphes chrétiens anciens ? », *Études théologiques et religieuses* 58(3), p. 409-421.
- JUNOD 1992 : Éric JUNOD, « Apocryphes du Nouveau Testament : une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher », *Apocrypha* 3, p. 17-46.
- MARAVAL 1995 : Pierre MARAVAL, « Les nouvelles frontières », dans J.-M. MAYEUR (éd.), *Histoire du christianisme* 2, Paris, p. 937-951.
- METZGER 1985 : Marcel METZGER, *Les Constitutions apostoliques* 1, Paris (Sources chrétiennes 320).
- ORTIZ DE URBINA 1965 : Ignatius ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca*, Rome.
- PÈRÈS 2001 : Jacques-Noël PÈRÈS, « Église et Trinité dans l'*Anaphore des apôtres Addai et Mari* », *Unité chrétienne* 144, p. 21-23.
- PICARD 1990 : Jean-Claude PICARD, « L'apocryphe à l'étroit. Notes historiographiques sur les corpus d'apocryphes bibliques », *Apocrypha* 1, p. 69-117.

ESQUISSE D'UNE LISTE D'ŒUVRES APOCRYPHES SYRIAQUES

Alain DESREUMAUX

CNRS, Paris

On ne dispose pas encore d'une *clavis syriacorum apocryphorum*, qui est en cours d'élaboration. Toutefois, en utilisant les catalogues disponibles de manuscrits syriaques et les éditions partielles déjà réalisées, on peut esquisser une liste des textes apocryphes chrétiens écrits ou diffusés en syriaque. Les grands savants qui, dans les siècles passés, ont tiré de l'oubli des textes de cette littérature, en éditant et traduisant des manuscrits ou des passages de manuscrits, ont souvent eu accès à de précieux documents que notre époque de grandes communications mondialisées ne nous permet plus toujours de lire. Les obstacles à l'étude se sont multipliés ; beaucoup de bibliothèques sont inaccessibles, pour des raisons politiques et religieuses, au grand détriment de la recherche sur ce qui demeure un patrimoine de l'humanité et, de toute façon, au désavantage des communautés héritières de ces biens culturels réduits au silence et parfois même en danger. On ne se découragera pas, car si quelques œuvres apocryphes syriaques ont fait l'objet de travaux récents tenant compte de toute la documentation, il reste à effectuer pour presque toutes, le travail d'*editio major critica* qui requiert de si longues recherches dans les fonds manuscrits de toutes les bibliothèques d'Orient et d'Occident et de longues années d'établissement du texte critique.

La liste ci-après n'entend que donner une idée de toute cette richesse syriaque. De nombreux titres sont encore à préciser ; certains devront être identifiés comme variantes pour une même œuvre et les futures éditions critiques espérées feront sans aucun doute apparaître des distinctions que nous ne pouvons pas connaître. Il est probable que les numéros de la *BHO*, de la *CANT* et de la *CAVT* devront être révisés ; c'est pourquoi nous ne les indiquons pas ici.

La classification que nous utilisons ci-après est critiquable. Elle nous paraît présenter l'avantage de correspondre à des faits de l'histoire religieuse, que nous avons cru pouvoir dégager de la lecture d'un ensemble de textes qui n'est pas un corpus et ne peut être traité comme tel

sinon pour des raisons théologiques. Dans l'univers chrétien, les personnages représentatifs de la fondation idéologique, sociale et politique du christianisme se croisent, se rencontrent, voyagent, tissent des liens, dans des paysages changeant selon les contrées et les saisons ; certains se regroupent en famille, d'autres restent lointains ou exotiques ; certains communiquent avec d'autres en diverses langues. On peut essayer d'organiser ces littératures pour aider le lecteur moderne à parcourir les « constellations apocryphes » syriaques et constituer une boîte à outils commode pour les chercheurs qui s'efforceront de comprendre les relations entre tous ces textes.

Nous sommes largement redevables à tous nos collègues de l'AELAC¹ dont les travaux inlassables depuis 1981 ont contribué avec autant de minutie que de hauteur de vue à la connaissance philologique et historique des littératures apocryphes chrétiennes. La bibliographie est maintenant considérable ; on ne saurait mentionner tous les ouvrages qu'il faudrait citer et l'on commettra vraisemblablement des oublis répréhensibles. On pourra se constituer une bibliographie quasi exhaustive² avec les deux collections de l'AELAC : la *Series apocryphorum* constituée d'après le principe d'*editio major critica* de chaque dossier et la collection dite de poche « Apocryphes » ainsi qu'avec la revue annuelle *Apocrypha*, les nombreuses informations sur les travaux récents dans le *Bulletin de l'AELAC* et dans les bulletins bibliographiques dus à S. P. Brock.

Œuvres apocryphes

APOCRYPHES JUIFS TRANSMIS EN SYRIAQUE

AHIQAR

- *Histoire d'Ahiqar* (15 manuscrits syro-orientaux du XII^e au XX^e siècle)
- *Maximes de sagesse* inspirées d'Ahiqar (3 mss occidentaux datés 1560, 1600 et 1857 ap. J.-C.)

BARUCH

- *Apocalypse syriaque de Baruch* ou *II Baruch* (fameux ms. du palimpseste de Milan)
- *Lettre de Baruch* (12 manuscrits du VI^e au XVII^e siècle)

DANIEL

- *Jeune Daniel* (*Daniel* apocryphe [rabbinique ?] commenté par Hippolyte, selon Abdisho ; 1 ms. du XII^e siècle)

1. Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne.

2. Voir ci-après, « Pour une bibliographie élémentaire ».

ESQUISSE D'UNE LISTE

ESDRAS

- *Quatrième livre d'Esdras ou Apocalypse IV Esdras*

JOSEPH

- *Histoire de Joseph et Aséneth* (2 mss du VII^e et du XIII^e siècle ; éd. 1919)
- *Histoire syriaque de Joseph* (4 mss du XIX^e siècle)

JUBILÉS

- *Livre des Jubilés* (1 ms. du VIII^e-IX^e siècle ; éd. 1863)

LÉVI (extrait du Testament des Douze Patriarches)

- *Testament de Lévi*, fragment (1 ms. de 874 ap. J.-C. ; éd. 1908)

PHARAON

- *Lettre du Pharaon à Sarhaddun, roi d'Assyrie* (extrait de l'*Histoire d'Ahiqar*)

SALOMON

- *Psaumes de Salomon* (4 mss du X^e au XVI^e siècle)

L'HISTOIRE SAINTE CHRÉTIENNE

OU L'ANCIEN TESTAMENT PROPHÉTISE LE NOUVEAU

ABEL

- *Vie syriaque d'Abel* (1 ms. édité en 1974)

ADAM

- *Les premiers mots d'Adam* (1 ms.)
- *Division des heures par Adam* (1 ms.)
- *Adam sur le paradis* (1 ms. nestorien de 1550 ap. J.-C.)
- *Sortie d'Adam du Paradis* (1 ms.)
- *Testament d'Adam* (selon 3 recensions ; au moins 7 mss)

ESDRAS

- *Apocalypse d'Esdras dans le désert avec son disciple Carpus, sur le royaume des Arabes* (10 mss du XVIII^e siècle, 1 seul éd. en 1886)
- *Livre d'Esdras le scribe sage* sur diverses recettes techniques (1 ms. du XV^e siècle)

JONAS

- *Histoire de Jonas fils de Mattay, ressuscité par le prophète Élie* (2 mss)

MELKIZEDEQ

- *Histoire de Melkizedeq* (1 ms.)
- *Noms des parents de Melkizedeq* (1 ms.)

MOÏSE

- *Dialogue de Moïse avec Dieu sur le Sinaï ou Prière de Moïse* (4 mss syro-orientaux, 1 de 1743 ap. J.-C. et 3 du XIX^e siècle)
- *Histoire du prophète Moïse* (2 mss)

NOÉ

- *Histoire de Noé* (1 ms.)

RÉCHABITES

- *Histoire des Réchabites* ou *Narration de la vie des bienheureux au temps de Jérémie* par Zosime ou *Histoire des fils de Jonadab* (18 mss du XII^e au XX^e siècle)

RUBEN

- *Histoire de Ruben (Rubil) et de ses compagnons* (1 ms. jacobite du XIII^e siècle)

SALOMON

- *Les questions de la reine de Saba au roi Salomon* (1 ms. XIV^e siècle, 1 ms. jacobite de 1712-3 et 1 ms. chaldéen de 1899 ap. J.-C., édité en 1979)

SAMSON

- *Histoire de Samson le Palestinien* (1 ms. de 1742 ap. J.-C.)

SEM

- *Traité de Sem* ou *Shem* (1 ms. du XV^e siècle ; éd. 1917)

VIE DE MARIE ET ENFANCE DU CHRIST

- *Naissance de Notre-Seigneur et enfance de Notre-Dame Marie* (Traduction syriaque du Protévangile de Jacques + Décès de la Vierge) (V^e-VI^e siècle)
- *Transitus de la Vierge* : dormitions et assomptions (V^e-VI^e siècle)
- *Vies jacobites de la Vierge* (XV^e siècle)
- *Vies nestorienne et chaldéenne de la Vierge* (XVII^e siècle)
- *Miracles de la Vierge* (Appendice à la Vie syro-orientale de la Vierge)
- *Évangile de l'enfance du Ps-Thomas l'Israélite* (Version syr. de l'Évangile de l'Enfance dit du Pseudo-Thomas) (V^e-VI^e siècle ; XIX^e siècle)
- *Histoire de la Vierge Marie par Jacques, au temps de la mort d'Hérode*
- *Histoire de la Vierge par le bienheureux Daniel*
- *Les noms des rois mages* (un manuscrit)
- *Les 11 mages* (un manuscrit)

ÉPISODES ÉVANGÉLIQUES

- *Vie et miracles de Jean-Baptiste*
- *Disciples envoyés par Jean-Baptiste à Jésus-Christ* (1785 ap. J.-C.)
- *Questions de Simon Pierre sur les sacrements* (9 mss syro-orientaux du XVII^e au XIX^e siècle)
- *Noms des hôtes du Christ à son banquet* (1577-8 ap. J.-C.)

ESQUISSE D'UNE LISTE

PASSION ET MORT DU CHRIST

- *Actes de Pilate (Upomnemata Ananiou)* (version syr. de l'Évangile de Nicodème, du XII^e au XIX^e siècle)
- *Lettre de Jacques de Jérusalem à Quadratus au sujet de la relation par Pilate à Hérode du procès de Jésus*
- *Lettre de Longin et d'Auguste*
- *Anaphore et paradosis de Pilate* (version syriaque de l'*Anaphore et Paradosis de Pilate* du XII^e-XIII^e siècle)
- *Lettre de Ponce Pilate à Claude César* (XIX^e siècle)
- *Correspondance Hérode-Pilate* (version syriaque de la correspondance de Lentulus et de Pilate)
- *Correspondance Théodore-Pilate* (1 ms.)
- *Correspondance Pilate-Tibère concernant le Christ* (1 ms. jacobite de 1895 ap. J.-C.)
- *Lettre de Publius Lentulus au sénat de Rome sur Jésus-Christ* (1 ms. nestorien de 1907 ap. J.-C.)
- *Histoire des trente pièces d'argent de Notre-Seigneur* (5 mss)
- *Correspondance d'Ursini et de Patrophile* (1 ms. édité en 1908)

HISTOIRES APOSTOLIQUES

ADDAÏ

- *Doctrine de l'apôtre Addaï*

ANDRE ET MATTHIAS

- *Actes d'André et Matthias dans la ville des cannibales* (19 mss à partir du VI^e siècle)
- *Lettres d'André et Matthias* (1 ms.)

BARNABÉ

- *Épître de Barnabé* (1 ms. jacobite du XIII^e siècle)

CLÉMENT

- *I Clem Cor* (5 mss)
- *II Clem Cor* (3 mss)
- *Pseudo-Clément, Homélie XX* traduite du grec (3 mss dont le plus ancien ms. syriaque daté)
- *Histoire de saint Clément, disciple de saint Pierre apôtre* (3 mss)
- *Pseudo-Clément, Reconnaissances* (2 mss)

CROIX

- 1^{ère} invention de la croix sous Claude

DENYS ARÉOPAGITE

- *Biographie et légende de Denys Aréopagite* (1 ms. jacobite du XIV^e siècle)

ÉTIENNE

- *Histoire d'Étienne* (2 mss)

JACQUES

- *Martyre de Jacques* (1 ms.)

JEAN

- *Histoire syriaque de Jean* (7 mss depuis le VI^e siècle)
- *L'histoire du décès de Jean*, traduction syriaque de la *metastasis ioannou* (2 mss)

LUC

- *Actes de Luc l'évangéliste* ou *Martyre de Luc* (2 mss ; un édité en 1898)

MARI

- *Actes de Mar Mari*

PAUL

- *Martyre de Paul* (2 mss)
- *Actes de Paul et Thècle* traduits du grec (9 mss du VI^e au XVIII^e siècle)

PHILIPPE

- *Histoire de Philippe dans la ville de Carthagène* (8 mss du XIII^e au XIX^e siècle)

PIERRE

- *Actes de Pierre* (3 mss du X^e au XVIII^e siècle)
- *Martyre de Pierre* (2 mss)
- *Voyages de saint Pierre* (1 ms. édité en 1909)
- *Doctrine de Simon Kepha dans la ville de Rome* (5 mss du VI^e au XVIII^e siècle)

PIERRE ET JEAN

- *Histoire de Pierre et Jean à Daphné* (1 ms. de 1215 ap. J.-C. et 1 du XVI^e siècle)

PIERRE ET PAUL

- *Lettre de Denys d'Athènes à Timothée sur la mort des apôtres Pierre et Paul* (au moins 7 mss)
- *Histoire nestorienne de Pierre et Paul* (2 mss)
- *Actes arabes de Pierre et Paul* (fragment palimpseste édité en 1909)
- *Chronique sur Pierre et Paul* (édition en 1896)
- *Histoire de l'invention du chef de Paul et de la crucifixion de Pierre à Rome* (2 mss des XIII^e et XIV^e siècle)

THOMAS

- *Actes de (Judas) Thomas* (10 mss du V^e au XIX^e siècle)
- *Miracles de Thomas* (1 ms.)
- *Prière de Thomas* (2 mss du XIV^e siècle)

RÉVÉLATIONS SUR L'AU-DELÀ

- *Testament des douze apôtres* (1 ms. du VIII^e siècle ; éd. en 1900)
- *Apocalypse syriaque de Marie* (2 mss)
- *Apocalypse de Paul* (15 mss)
- Saint Paul, *Sur la commémoration des défunts*

LITTÉRATURE JURIDIQUE

CANONS

- Livre canonique jacobite (1 ms. du VI^e siècle)
- *Testament de Clément* en 6 livres (1 ms. jacobite du XII^e siècle)
- *Testament de Clément* en 8 livres ou *Octateuque* (au moins 11 mss à partir du VIII^e siècle)
- Sélection de l'*Octateuque* (livres 1, 2, 6 et 8) (1 ms. de 1204 ap. J.-C.)
- *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*
- Canons pré-apostoliques et prédications des apôtres (1 ms. jacobite du XIII^e siècle)
- *Didascalia Addai* (syro-occidentale ; 6 mss)
- *Didascalie des douze apôtres*
- *Questions d'Addai et réponses de Jacques*
- *Didascalia apostolorum* (6 mss)
- *Canons apostoliques* (= *Constitutions apostoliques*, livre 8, chap. 47)
- *Canons des apôtres*, collection élargie
- *Tradition apostolique d'Hippolyte* (= *Constitutions apostoliques*, livre 8, chap. 27-28, 30-31, 32b, 33-34, 42-46, 32a)
- *Discours de Jean l'évangéliste à Constantinople* (*Canons de saint Jean l'évangéliste du Kitab al-Huda*) (1 ms. du XIII^e siècle)

OBSERVANCE DOMINICALE

- *Lettre descendue du ciel* sur l'observance du dimanche (9 mss des XVIII^e et XIX^e siècles)
- 2^e *Lettre tombée du ciel* en 1058 ère des Grecs sous le patriarche Théodose (3 mss)
- 3^e *Lettre tombée du ciel à Constantinople* (2 mss du XVII^e siècle et 2 mss de 1885 ap. J.-C.)
- 4^e *Lettre tombée du ciel* (1 ms. de 1862 ap. J.-C.)

ÉTIENNE

- *Histoire d'Étienne* (2 mss)

JACQUES

- *Martyre de Jacques* (1 ms.)

JEAN

- *Histoire syriaque de Jean* (7 mss depuis le VI^e siècle)
- *L'histoire du décès de Jean*, traduction syriaque de la *metastasis ioannou* (2 mss)

LUC

- *Actes de Luc l'évangéliste* ou *Martyre de Luc* (2 mss ; un édité en 1898)

MARI

- *Actes de Mar Mari*

PAUL

- *Martyre de Paul* (2 mss)
- *Actes de Paul et Thècle* traduits du grec (9 mss du VI^e au XVIII^e siècle)

PHILIPPE

- *Histoire de Philippe dans la ville de Carthagène* (8 mss du XIII^e au XIX^e siècle)

PIERRE

- *Actes de Pierre* (3 mss du X^e au XVIII^e siècle)
- *Martyre de Pierre* (2 mss)
- *Voyages de saint Pierre* (1 ms. édité en 1909)
- *Doctrine de Simon Kepha dans la ville de Rome* (5 mss du VI^e au XVIII^e siècle)

PIERRE ET JEAN

- *Histoire de Pierre et Jean à Daphné* (1 ms. de 1215 ap. J.-C. et 1 du XVI^e siècle)

PIERRE ET PAUL

- *Lettre de Denys d'Athènes à Timothée sur la mort des apôtres Pierre et Paul* (au moins 7 mss)
- *Histoire nestorienne de Pierre et Paul* (2 mss)
- *Actes arabes de Pierre et Paul* (fragment palimpseste édité en 1909)
- *Chronique sur Pierre et Paul* (édition en 1896)
- *Histoire de l'invention du chef de Paul et de la crucifixion de Pierre à Rome* (2 mss des XIII^e et XIV^e siècle)

THOMAS

- *Actes de (Judas) Thomas* (10 mss du V^e au XIX^e siècle)
- *Miracles de Thomas* (1 ms.)
- *Prière de Thomas* (2 mss du XIV^e siècle)

ESQUISSE D'UNE LISTE

RÉVÉLATIONS SUR L'AU-DELÀ

- *Testament des douze apôtres* (1 ms. du VIII^e siècle ; éd. en 1900)
- *Apocalypse syriaque de Marie* (2 mss)
- *Apocalypse de Paul* (15 mss)
- Saint Paul, *Sur la commémoration des défunts*

LITTÉRATURE JURIDIQUE

CANONS

- Livre canonique jacobite (1 ms. du VI^e siècle)
- *Testament de Clément* en 6 livres (1 ms. jacobite du XII^e siècle)
- *Testament de Clément* en 8 livres ou *Octateuque* (au moins 11 mss à partir du VIII^e siècle)
- Sélection de l'*Octateuque* (livres 1, 2, 6 et 8) (1 ms. de 1204 ap. J.-C.)
- *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*
- Canons pré-apostoliques et prédications des apôtres (1 ms. jacobite du XIII^e siècle)
- *Didascalia Addai* (syro-occidentale ; 6 mss)
- *Didascalie des douze apôtres*
- *Questions d'Addai et réponses de Jacques*
- *Didascalia apostolorum* (6 mss)
- *Canons apostoliques* (= *Constitutions apostoliques*, livre 8, chap. 47)
- *Canons des apôtres*, collection élargie
- *Tradition apostolique d'Hippolyte* (= *Constitutions apostoliques*, livre 8, chap. 27-28, 30-31, 32b, 33-34, 42-46, 32a)
- *Discours de Jean l'évangéliste à Constantinople* (*Canons de saint Jean l'évangéliste du Kitab al-Huda*) (1 ms. du XIII^e siècle)

OBSERVANCE DOMINICALE

- *Lettre descendue du ciel* sur l'observance du dimanche (9 mss des XVIII^e et XIX^e siècles)
- 2^e *Lettre tombée du ciel* en 1058 ère des Grecs sous le patriarche Théodose (3 mss)
- 3^e *Lettre tombée du ciel à Constantinople* (2 mss du XVII^e siècle et 2 mss de 1885 ap. J.-C.)
- 4^e *Lettre tombée du ciel* (1 ms. de 1862 ap. J.-C.)

LITURGIES

On peut compter comme littérature apocryphe les diverses liturgies attribuées à des personnages du Nouveau Testament (*Liturgies de Clément, de saint Jean l'Évangéliste, de saint Luc, de Marc, de Mar Mari, de Pierre, etc.*)

ŒUVRES POÉTIQUES, MYSTIQUES ET THÉOLOGIQUES

PLACÉES SOUS LE NOM D'UN PERSONNAGE DE L'ANCIEN OU DU NOUVEAU
TESTAMENT

- Denys l'Aréopagite, *Théologie mystique* (au moins 16 mss, le plus ancien daté l'étant de 804 ap. J.-C.)
- *Prière de Denys d'Athènes* (4 mss du XIV^e au XVI^e siècle)
- *Prière d'Ézéchias* (1 ms. nestorien du XVII^e siècle)
- Hiérothée, disciple de Paul, *Opus de Mysteriis reconditis domus Dei* (1 ms. de 1269 AD)
- *Prière de Jean-Baptiste* (XIV^e siècle, jacobite)
- *Exhortation de l'apôtre Pierre* (1 ms. jacobite du XIV^e siècle)
- *Odes de Salomon* (2 mss, X^e et XV^e siècle)
- *Les 5 Psaumes syriaques* (6 mss du XVII^e au XIX^e siècle)
- *Psaume 151* (6 mss du XV^e au XVII^e siècle)
- *Psaumes syriaques 151, 154 et 155* (3 mss édités en 1966)

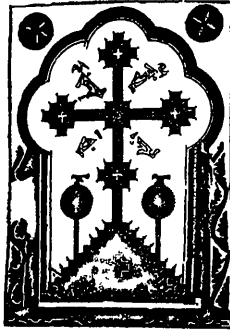
Compilations d'apocryphes

On ne peut nommer « apocryphes » des ouvrages qui sont cependant de toute première importance pour le recueil de traditions apocryphes qu'ils compilent :

- *La Caverne des Trésors* attribuée à Ephrem par certains manuscrits
- *Le Livre de l'Abeille* composé par Salomon de Bassora (au moins 11 mss de 1476 ap. J.-C. au XIX^e siècle)
- Liste des 70 disciples par le Pseudo-Irénée (1 ms. du IX^e siècle)
- *Livre des témoignages* (4 mss du XVIII^e siècle)
- *Diatessaron* de Tatien
- *Lettre du roi Ptolémée = Lettre d'Aristée* 35-40 (2 mss, l'un de 659 ap. J.-C. et l'autre du IX^e siècle ; éd. 1935)
- *Deuxième lettre du roi Ptolémée = Épiphanie, De Mensuris et ponderibus* 10 (1 ms. 648-659 ap. J.-C. ; éd. 1935)
- *Vies des prophètes et des apôtres* (au moins 9 mss du XIV^e au XIX^e siècle ; l'un est dû en 1725 ap. J.-C. à un scribe chinois sur un antitype de 752 ap. J.-C.)
- *Histoire des Douze apôtres* (1 ms.)

ESQUISSE D'UNE LISTE

- *Histoire des Douze apôtres et des LXX ou LXII disciples* (3 mss)
- *Tombes des prophètes et des apôtres* (1 ms. du XII^e siècle)
- *Apocalypse du Pseudo-Méthode de Patara*
- Fragment d'apocalypse sur la fin du monde parallèle au *Livre de l'abeille* et aux *Testimonia* prophétiques ; 1 ms. jacobite, 1218 ap. J.-C.)



ÉLÉMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

Sans aucune exhaustivité, nous proposons ici un choix d'ouvrages pour le lecteur désireux d'aborder les apocryphes syriaques ou recherchant des informations sur ces textes. Nous indiquons donc quelques ouvrages anciens essentiels, qui sont des outils de travail toujours utilisés aujourd'hui, et des ouvrages modernes où l'on pourra trouver toutes les références à la documentation ancienne.

Clavis et bibliographies

Sebastian P. BROCK, *Syriac Studies. A classified Bibliography (1960-1990)*, Kaslik, Parole de l'Orient, 1996 ; « Syriac Studies. A classified Bibliography (1991-1995) », *Parole de l'Orient* 23, 1998, p. 241-350 spécialement les rubriques « Apocalyptic Literature », « Pseudepigrapha » et aux titres des différentes œuvres.

Sebastian P. BROCK, « Recent Books on Syriac Topics », *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, <http://syrcom.cua.edu/Hugoye/>.

Albert-Marie DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique, Pseudépigraphes de l'Ancien Testament*, t. I et II, Turnhout, Brepols, 2000.

Maurice GEERARD, *Clavis apocryphorum novi testamenti*, Turnhout, Brepols, 1992 (Corpus christianorum) (citée CANT).

Jean-Claude HAELEWYCK, *Clavis apocryphorum veteris testamenti*, Turnhout, Brepols, 1998 (Corpus christianorum) (citée CAVT).

Paul PEETERS, *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1910 (Subsidia hagiographica 10) (citée BHO).

Revues

Bulletin de l'AELAC, fasc. 1, 1991 et suivants, Turnhout, Brepols.

Apocrypha. Revue internationale des littératures apocryphes, t. 1 et suivants, 1990, Turnhout, Brepols.

Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Sheffield, t. 1, 1987 et suivants.

Revue de l'Orient chrétien, Paris, 1, 1896 - 30, 1946.

Recueils de divers textes apocryphes

- AELAC (Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne), *Corpus christianorum, Series apocryphorum*, vol. 1, 1983 et suiv. Turnhout, Brepols.
- François BOVON et Pierre GEOLTRAIN (sous la direction de), *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, nrf-Gallimard, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade).
- R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. I. *Apocrypha*, t. II. *Pseudepigrapha*, Oxford, Clarendon, 1913.
- James H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*. t. I. *Apocalyptic Literature and Testaments*, London, Darton, Longman et Todd, 1983.
- Alain DESREUMAUX et Enrico NORELLI (sous la direction de), Collection « Apocryphes de poche », vol. 1, 1993 et suiv. Turnhout, Brepols.
- André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO (sous la direction de), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, nrf-Gallimard, 1987 (Bibliothèque de la Pléiade).
- J. Keith ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament: a Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford, 1993.
- Mario ERBETTA, *Gli apocrifi del nuovo testamento*, t. I(1). *Vangeli, Testi giudeo-cristiani e gnostici*, 1975, 1982² ; t. I(2). *Infanzia e passione di Cristo. Assunzione di Maria*, 1981, 1992² ; t. II. *Atti e legende*, 1966, 1978² ; t. III. *Lettere e Apocalissi*, 1969, Torino, Marietti.
- Edgar HENNECKE et Wilhelm SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, t. I et II, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959-1964².
- Montague Rhodes JAMES, *The Apocryphal New Testament being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with other Narratives and Fragments newly translated*, Oxford, Clarendon Press, 1924, 1980¹³.
- E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, t. I. *Die Apokryphen*, t. II. *Die Pseudepigraphen*, Tübingen, Mohr, 1900.
- R. A. LIPSUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostollegenden*, t. I, II(1) et II(2) et *Ergänzungsheft*, Braunschweig, 1883-1890 (réimpr. Amsterdam, 1976).
- Charles MICHEL, *Évangiles apocryphes*. I. *Protévangile de Jacques, Pseudo-Matthieu, Évangile de Thomas. Textes annotés et traduits par... Histoire de Joseph le Charpentier. Rédactions coptes et arabe traduites et annotées par Paul PEETERS*. II. *L'Évangile de l'enfance. Rédactions syriaques, arabe et arméniennes traduites et annotées par Paul PEETERS*, Paris, 1924 (Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, t. 13, 18).
- Luigi MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*. Vol. 3. *Lettere, Dormizione di Maria, Apocalissi*, Casale Monferrato, Piemme, 1994.
- Paolo SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, t. I, 1981, t. II, 1989, Turin, UTET ; t. III, 1999, Brescia, Paideia (Biblica. Testi e studi).
- SBL (Society of Biblical Literature), coll. Texts and Translations, *Pseudepigrapha Series*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- SBL (Society of Biblical Literature), coll. Texts and Translations, *Christian Apocrypha Series*, Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- H. F. D. SPARKS, *The Apocryphal Old Testament*, Oxford, 1984.

Recueils de textes apocryphes syriaques

- Paul BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, t. 1, 1890, t. II, 1891, t. III, 1892, t. IV, 1894, t. V, 1895, t. VI, 1896, t. VII, 1897 (cité AMS).
- William CURETON, *Ancient Syriac Documents relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries, from the Year after our Lord's Ascension to the Beginning of the Fourth Century*, London - Edinburgh, Williams and Norgate, 1864.
- Ignace Ephrem II RAHMANI, *Studia Syriaca, seu Collectio documentorum hactenus ineditorum ex codicibus syriacis primo publicavit, Latine vertit, notisque illustravit...* vol. I à V, Charfeh, 1904-1909.
- Agnes SMITH LEWIS, *Acta mythologica apostolorum*, London, 1903 (Horae Semiticae III).
- Agnes SMITH LEWIS, *The Mythological Acts of the Apostles*, London, 1904 (Horae Semiticae IV).
- F. D. SPARKS, *The Apocryphal Old Testament* (tr. du syriaque : *Odes de Salomon et 2 Baruch*), Oxford, 1984.
- William WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament*, London, 1865.
- William WRIGHT, *Apocryphal Acts of the Apostles, edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries with English Translations and notes*, vol. I *Syriac Texts*, vol. II *Translation*, London - Edinburgh, Williams and Norgate, 1871 ; réimpression Amsterdam, Philo Press, 1968.

Quelques références récentes sur la question du canon des Écritures

- J.-M. AUWERS et H. J. DE JONGE (éds), *The Biblical Canons*, Leuven, University Press, 2003 (Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium).
- J. BARTON et M. WOLTER (éds.), *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons*, Berlin, 2003 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 118).
- J. N. BREMMER *et alii* (éds), collection « Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles », vol. 1, 1995 et suiv., Kampen, Kok Pharos.
- Gilles DORIVAL, Marguerite HARL et Olivier MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf - CNRS, 1988, chap. IX, « La Septante dans le monde chrétien. Canon et versions », p. 321-334 (Initiations au christianisme ancien).
- Pierre GISEL, « Apocryphes et canons : leurs rapports et leur statut respectif : un questionnement théologique », *Apocrypha* 7, 1996, p. 225-234.
- Jean-Daniel KAESTLI et Otto WERMELINGER (éd.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, Labor et fides, 1984 (Le monde de la Bible).
- Alain LEBOULLEC, « Le problème de l'extension du Canon des Écritures aux premiers siècles », *Recherches de Sciences religieuses* 92, 2004, p. 45-87.
- Lee Martin McDONALD et James Alvin SANDERS, *The Canon debate*, Peabody, Hendrickson, 2002.

M. METZGER, *The Early Versions of the New Testament. Their Origine, Transmission and Limitations*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Enrico NORELLI (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel. Actes du colloque organisé dans le cadre du programme plurifacultaire « La Bible à la croisée des savoirs » de l'Université de Genève, 11-12 avril 2002*, Prahins, éd. du Zèbre, 2004 (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 3).

Bernard SESBOÛE, « La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration : une approche historico-théologique », *Recherches de sciences religieuses* 1, 2004, p. 13-44.

Michel TARDIEU (éd.), *La Formation des canons scripturaires*, Paris, Cerf, 1993 (Patrimoines, Religions du Livre).

A. VAN DER KOOIJ et K. VAN DER TOORN (éds), *Canonization and Decanonization. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions, held at Leiden, 9-10 january 1997*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1998 (Studies in the History of Religions, Numen Book series).

Études sur les apocryphes

Sarwat Anis al-ASSIOUTY, *Théories des sources : Évangiles et Corans apocryphes, Logia et Hadîths forgés*, Paris, Letouzey et Ané, 1987.

Lorenzo DiTOMMASO, « A Report on Pseudepigrapha Research since Charlesworth's *Old Testament Pseudepigrapha* », *Journal for the Studies of the Pseudepigrapha* 12(2), 2002, p. 179-207.

Han J. W. DRIJVERS, « Edessene Apocrypha, Apocryphal literature in the cultural milieu of Osrhoene », *Apocrypha : Le Champ des apocryphes* 1, 1990, p. 231-47.

Éric JUNOD, « Apocryphe du Nouveau Testament ou apocryphes chrétiens anciens ? Remarques sur la désignation d'un corpus et indications bibliographiques sur les instruments de travail récents », *Études théologiques et religieuses* 58, 1983, p. 409-421.

Éric JUNOD, « 'Apocryphe du Nouveau Testament' : une appellation erronée et une collection artificielle : discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher », *Apocrypha* 3, 1992, p. 17-46.

Jean-Daniel KAESTLI, « La littérature apocryphe peut-elle être comprise comme une 'littérature au second degré', G. Genette ? », dans Daniel MARGUERAT et Adrian CURTIS (éds), *Intertextualités. La Bible en échos*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 288-304.

Jean-Daniel KAESTLI, « Les écrits apocryphes chrétiens : pour une approche qui valorise leur diversité et leurs attaches bibliques », dans *Le Mystère apocryphe*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 27-42.

Jean-Daniel KAESTLI, « Mémoire et pseudépigraphie dans le christianisme de l'âge post-apostolique », *Revue de théologie et de philosophie* 125, 1993, p. 41-63.

Annick MARTIN, « L'historienne et les apocryphes », *Apocrypha* 13, 2002, p. 9-28.

- Martin McNAMARA, « Midrash, Apocrypha, Culture Medium and Development of Doctrine. Some Facts in Quest and Terminology », *Apocrypha* 6, 1995, p. 127-164.
- Simon MIMOUNI et F. STANLEY JONES, (éd.), *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem (6-10 juillet 1998)*, Paris, Cerf, 2001.
- George W. E. NICKELSBURG, « Why Study the Extra-Canonical Literature? A Historical and Theological Essays », dans A. J. AVERY-PECK et J. NEUSNER (éds), *George W. E. Nickelsburg in Perspective. An Ongoing Dialogue of Learning*, Leiden - Boston, Brill, 2003, p. 687-713.
- Enrico NORELLI, « Étude critique : 'Apocryphes de l'Ancien Testament' ? Le troisième volume d'apocryphes de l'Ancien Testament de Paolo Sacchi », *Apocrypha* 12, 2001, p. 263-272.
- Catherine PAUPERT, « L'apocryphe, fable catéchétique », *Apocrypha* 7, 1996, p. 249-252.
- Jean-Claude PICARD, « L'apocryphe à l'étroit : notes historiographiques sur les corpus d'apocryphes bibliques », *Apocrypha : Le Champ des apocryphes* 1, 1990, p. 14-69, rééd. dans *Le Continent apocryphe*, p. 13-51.
- Jean-Claude PICARD, *Le Continent apocryphe : Essai sur les littératures apocryphes juives et chrétiennes*, Turnhout, Brepols, 1999 (Instrumenta patristica 36).
- Jean-Michel ROESSLI, « Étude critique : *L'Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique* d'Albert-Marie Denis et collaborateurs », *Apocrypha* 13, 2002, p. 245-256.
- Paolo SACCHI, « Il problema degli apocrifi dell'Antico Testamento », *Henoch* 21, 1999, p. 97-130.
- Ortensio DA SPINETOLI, Enrico NORELLI, Claudio ZAMAGNI et Arata MANTOVANI, *Gli apocrifi cristiani*, Firenze, 1999 (BIBLIA, Seminari estivi 1998).
- Robert F. STOOPS Jr. et Denis R. McDONALD Jr., *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives*, Atlanta, Scholars Press, 1997 (Semeia 80).
- Werner STROTHMANN, *Wörterverzeichnis der Apokryphen-Deuterokanonischen Schriften des alten Testaments in der Peshitta*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988 (Göttinger Orientforschung 1. Syriaca).
- Isabelle ULLERN-WEITE, « Pour une compréhension de la signification apocryphe dans le 'continent scripturaire' », *Apocrypha* 6, 1995, p. 235-279.
- W. C. VAN UNNIK (éd.), *La Littérature juive entre Tenach et Mishna*, Leiden, 1974.

TABLE DES MATIÈRES

B. OUTTIER – <i>Préface. Les apocryphes syriaques. Histoire passée et future</i>	9
A. DESREUMAUX – <i>Des richesses peu connues : les apocryphes syriaques</i>	13
D. TAYLOR – <i>Quand les apocryphes syriaques relisent l'Ancien Testament</i>	31
M.-J. PIERRE – <i>Un apocryphe en forme de chant : les Odes de Salomon</i>	45
A. DESREUMAUX – <i>Les apocryphes syriaques sur Jésus et sa famille</i>	51
A. DESREUMAUX – <i>Les apocryphes apostoliques</i>	71
F. JULLIEN – <i>Figures fondatrices dans les apocryphes syriaques</i>	97
M. DEBIÉ – <i>Les apocalypses apocryphes syriaques : des textes pseudépigraphiques de l'Ancien et du Nouveau Testament</i>	111
H. KAUFHOLD – <i>La littérature pseudo canonique syriaque</i>	147
V. CALZOLARI – <i>La transmission et la réception des apocryphes syriaques dans la tradition arménienne</i>	169
G. TROUPEAU – <i>Notes sur quelques apocryphes conservés dans des manuscrits arabes de Paris</i>	197
J.-N. PÉRÈS – <i>L'intérêt des apocryphes syriaques dans la pensée et la théologie syriaques</i> ...	205
A. DESREUMAUX – <i>Esquisse d'une liste d'œuvres apocryphes syriaques</i>	217
<i>Éléments de bibliographie</i>	227
<i>Table des matières</i>	233
<i>La collection « Études syriaques »</i>	234

LA COLLECTION

« ÉTUDES SYRIAQUES »

La collection *Études syriaques* est publiée par la Société d'études syriaques fondée en 2003. Sa création a répondu à un constat : la culture syriaque, loin d'être une spécialité marginale, voire exotique, trop souvent considérée d'abord comme une auxiliaire des études bibliques, de la théologie et de la spiritualité, fait partie des cultures humaines. Comme telle, nous devons considérer ses documents, manuscrits, inscriptions, vestiges archéologiques, comme un patrimoine humain à recueillir, conserver, étudier et faire connaître. Nous avons aussi songé aux membres des communautés chrétiennes dont la langue liturgique est encore actuellement le syriaque et qui manifestent un intérêt renouvelé pour leur patrimoine. Or il n'existait pas en France de lieu de rencontre et d'échanges pour répondre à cette ambition.

L'objet de la Société d'études syriaques est la culture des chrétientés de langue syriaque, quelles que soient leurs confessions. Cette société, à but scientifique et académique, s'intéresse à l'histoire, à l'art, à la littérature et de manière générale à tout ce qui a fait la richesse de la culture de ces communautés : Écriture sainte, théologie, patristique, philosophie, grammaire, histoire, chronographie, droit, liturgie, astronomie, médecine, poésie...

Le but de l'association est de promouvoir les études syriaques, de favoriser les échanges et la circulation de l'information entre ceux qui en sont partie prenante, d'organiser des rencontres (colloques, journées d'études...) et de susciter des publications sur ce sujet.

Son premier projet est d'organiser chaque année une journée d'études thématique et d'en publier les résultats dans l'année qui suit. Chaque volume veut offrir une vision générale sur un sujet, en regroupant des articles d'introduction et non des études ponctuelles. Il ne remplace pas les ouvrages et articles de recherches, les discussions philologiques et historiques mais s'en nourrit. Ainsi, année après année, pourra se constituer une « bibliothèque » d'introduction à la culture syriaque. Le premier volume a été consacré aux inscriptions syriaques et celui-ci aux apocryphes. Le volume suivant est déjà en préparation. Il traitera des *Liturgies syriaques* et sera rédigé dans le même esprit.

Pour aboutir, ce projet a besoin du concours de tous, et notamment d'être porté par une *Société d'études syriaques* vivante et nombreuse.

Étudier les cultures syriaques, c'est s'occuper de régions qui s'appellent aujourd'hui la Turquie, l'Iraq, l'Iran, la Syrie, le Liban, la Palestine, Israël, la Jordanie, la Chine, l'Inde et de populations dont les descendants actuels parlent turoyo, soureth, turc, kurde, arabe, persan, chinois, malayalam, ouïghour, mongol. En promouvant les études syriaques, en essayant de mettre à disposition du public les meilleurs résultats des recherches, sans masquer leur complexité, nous voulons contribuer à ouvrir l'intelligence de notre monde. Les études syriaques, qui méritent bien de figurer dans les « humanités », peuvent constituer un chemin vers la tolérance et la compréhension.